
B 825,602





SAINT AMBROISE

ET

LA MORALE CHRÉTIENNE

AU IVE SIÈCLE

ÉTUDE COMPARÉE DES TRAITÉS « DES DEVOIRS » DE CICÉRON ET DE SAINT AMBROISE

THÈSE POUR LE DOCTORAT

Présentée à la Faculté des Lettres de Paris

PAR

Raymond THAMIN

ANCIEN ÉLÈVE DE L'ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE
ANCIEN MAÎTRE DE CONFÉRENCES À LA FACULTÉ DES LETTRES DE LYON
PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE AU LYCÉE CONDORCET

PARIS
G. MASSON, ÉDITEUR
LIBRAIRE DE L'ACADÉMIE DE MÉDECINE
120, BOULEVARD SAINT-GERMAIN
—
1895

A LA MÉMOIRE

DE

MON PÈRE

« Il n'y a pas un jour où je ne pense à mon père, et, quand je ne suis pas trop mécontent de moi-même, il m'arrive quelquefois de lui dire : Es-tu content, mon père ? Il semble alors qu'un signe de sa tête vénérable me réponde et me serve de prix. »

DUCIS, Lettre du 11 octobre 1813.

PRÉFACE

Un évêque, au IVᵉ siècle, choisissant comme modèle d'une instruction qu'il adresse à ses prêtres un livre païen, tel est le grand événement moral que nous voulons raconter. Mais il se trouve que cet événement, vrai coup d'État intellectuel pour qui de la culture païenne et de la culture chrétienne pendant cette période ne connaît que leur intolérance réciproque, apparaît plutôt à des spectateurs mieux informés comme un dénouement naturel. Il achève en effet un lent, mais incessant rapprochement entre l'ancienne morale et la nouvelle ; il marque entre l'esprit romain et l'esprit chrétien une affinité dont nous avons d'autres témoignages, et vient comme en fixer les résultats durables.

Cependant l'évêque, indépendant dans son imitation, semble ne l'avoir entreprise que pour montrer où elle s'arrêtait. Même quand il suit pas à pas son modèle, c'est sans concession de sa part, et l'héritage moral de l'antiquité est recueilli par lui de façon à faire croire le plus souvent que le christianisme trouve en lui-même ce qu'il emprunte. Puis, à côté du stoïcisme qui survit ou qui renaît dans saint Ambroise, d'autres philosophies concourent à former sa pensée. Philon fut son maître comme Cicéron. Démêler ces influences entre-croisées, et comparer l'œuvre qui résulte

d'elles à celle dont elle est l'infidèle transcription, voilà notre tâche. — Saint Ambroise imitateur de Cicéron nous intéresse, et d'autant plus que c'est là un fait représentatif de toute une histoire. Mais ses infidélités nous intéressent davantage encore, puisque, par elles, se manifeste ce qui, dans son enseignement, contredit ou dépasse la tradition classique. Et comme son livre va devenir un manuel de morale chrétienne, c'est cette morale elle-même que nous allons étudier en lui, rapprochée de quelques-uns de ses éléments historiques et de ses antécédents humains.

SAINT AMBROISE

ET

LA MORALE CHRÉTIENNE

AU IV[e] SIÈCLE

CHAPITRE PREMIER

SAINT AMBROISE

Deux raisons nous invitent à commencer par dire ce que fut saint Ambroise, tout en racontant brièvement une histoire dont chacun connaît d'avance les principaux faits. La première est que l'origine et le caractère de notre auteur expliquent en partie celui de ses écrits qui nous intéresse le plus. La seconde est que l'homme fait ici l'importance de l'œuvre. Un autre que l'évêque de Milan eût imité le traité *Des Devoirs* de Cicéron que cela n'eût pas été la même chose, eût-il apporté plus de talent dans son imitation. Saint Ambroise, qui n'est pas un très grand écrivain, est, dans toute la force du terme, une autorité, tant son rôle politique et religieux donne à son enseignement moral de relief. Avant d'étudier cet enseignement, étudions donc ce rôle et cet homme.

I

L'élection de Saint Ambroise. — Son éducation romaine.

L'année 374 il s'agissait de pourvoir à la vacance du siège épiscopal de Milan. L'évêque qui venait de mourir était un arien, Auxence. C'était donc pour les catholiques un siège à reconquérir, et quel siège! Milan étant la résidence impériale, l'empereur y était le sujet spirituel de l'évêque, et nous verrons bientôt tout ce que cela peut signifier. Comme résidence impériale encore, Milan avait été le théâtre de récentes luttes théologiques. Et la victoire de l'orthodoxie semblait n'être pas complète, tant que le champ de bataille lui était disputé. L'élection menaçait d'être chaude. On consulta l'empereur, qui était alors Valentinien Ier. L'Église payait déjà par de tels actes de déférence la protection dont elle jouissait. Valentinien répondit aux évêques délégués vers lui qu'un pareil choix était mieux leur affaire que la sienne, qu'ils n'avaient qu'à choisir un homme dont la vie même fût un enseignement, et que, quand ils l'auraient choisi, lui, maître de l'empire, courberait la tête devant cet homme, recevant ses leçons comme un remède pour son âme (1). Valentinien pressentait-il quelle autorité allait prendre sur les empereurs le futur évêque de Milan?

Ces instructions étaient plus élevées que précises. Les évêques se mirent donc à délibérer. Le peuple qui assistait à la séance, séparé par un simple voile de la partie de la basilique où elle se tenait, de façon à pouvoir faire entendre ses vœux, les faisait si bien entendre que l'élection allait tourner en sédition. Le consulaire se montra alors dans l'église pour prévenir tout

(1) Théodoret, *Hist. Eccl.*, IV, 6.

désordre. C'était Ambroise. Comme il haranguait la foule, un enfant l'interrompant cria : Ambroise évêque ! Le jeune magistrat jouissait d'un tel crédit, et avait, par son impartialité, conquis des sympathies si unanimes que tous, ariens et catholiques, prêts, il y a un instant, à en venir aux mains, furent mis d'accord par cet enfant qu'ils crurent inspiré, et répétèrent en chœur : Ambroise évêque ! Valentinien, consulté de nouveau, — car il fallait qu'il cédât à l'Église un fonctionnaire de l'État, — se déclara fort satisfait que le suffrage du peuple eût ainsi ratifié un de ses choix, et, comme voulant prouver qu'il connaissait bien celui qui en avait été l'objet : « C'est une ligne droite, dit-il, une règle inflexible (1). »

Cependant Ambroise se défendait. Il était pris à l'improviste, et, homme à ne pas se donner à moitié, peut-être hésitait-il devant ce don de lui-même qu'on lui demandait. Il chercha à faire douter de sa justice, de sa vertu, pour détourner de lui l'enthousiasme populaire. L'instinct du peuple ne se laissa pas prendre à ses feintes. L'amour du monde et des grandeurs séculières qui lui étaient promises le retenait moins que d'honorables scrupules. Il n'était pas baptisé. C'était l'usage alors de différer le baptême. Or une loi de l'Église défendait de faire d'un néophyte un évêque. Et bien plus tard son involontaire complicité dans la violation de cette loi apparaîtra à Ambroise comme un remords (2). Il essaya donc de fuir pour vivre dans une pieuse solitude. Il s'égara. On le ramena et on garda à vue cet évêque réfractaire. Une autre fois, il réussit à aller se cacher dans la villa d'un ami. Mais cet ami le livra. Il vit enfin dans cette obstination du sort contre lui la marque d'un dessein de Dieu. Puis la vocation, qu'il n'avait pas voulu se laisser imposer, avait peu à peu gagné son cœur. Il se rendit, exigeant seulement que celui dont il recevrait le baptême fût un catho-

(1) Théodoret, *Hist. Eccl.*, IV, 7.
(2) Saint Ambroise, *Ep.*, LXIII, 65.

lique. Huit jours après son baptême, il était prêtre, puis aussitôt évêque.

Le nouvel évêque de Milan appartenait à l'une des grandes familles de Rome. Mais c'était une famille chrétienne, et que la persécution n'avait pas épargnée. Elle avait sa sainte, la vierge Sotheris, décapitée sous Dioclétien, dont le souvenir semble avoir exercé sur l'âme d'Ambroise, et sur celle de sa sœur, un mystique attrait (1). Le père d'Ambroise était préfet des Gaules, ce qui était une des plus grandes magistratures de l'empire. Ce fut à Trèves, cette seconde Rome, dit Ammien Marcellin (2), et probablement en 340, qu'Ambroise naquit. Son pieux biographe, Paulin, raconte de lui ce qu'on raconte de Platon : pendant qu'il dormait, enfant, dans son berceau, des abeilles se seraient glissées dans sa bouche, puis envolées à perte de vue. Et son père qui assistait, plus ravi qu'effrayé, à ce prodige, y avait vu pour le petit Ambroise la promesse d'une glorieuse destinée. Ces espérances paternelles, que ce père ne devait pas voir se réaliser, sont tout ce que nous savons de la première enfance d'Ambroise. Il n'avait que quatorze ans quand mourut son père ; et sa mère revint habiter Rome avec lui et son frère aîné Satyre. Sa sœur Marcelline, que nous retrouverons associée à toute sa vie, les y avait précédés pour se consacrer à Dieu. Mais elle ne devait point pour cela se séparer des siens, avec qui elle continuera de vivre, exerçant sans doute sur Ambroise enfant cette autorité de douce conseillère que plus tard encore il se plaît à lui laisser.

C'est dans cette tendre et pieuse atmosphère qu'il grandit. Mais l'éducation chrétienne de ce temps n'avait rien d'étroit ni d'exclusif, du moins dans les hautes classes de la société. Le futur évêque eut une part de son esprit formée par les mêmes lectures, peut-être par les mêmes maîtres que les fils

(1) Voir Saint-Ambroise, *De virginitate*, II, 39.
(2) Ammien Marcellin, XV.

des derniers grands seigneurs païens. C'est une remarque banale que les écoles et les programmes sont ce qui résiste le mieux aux révolutions. Quand les Romains changèrent de religion, ils ne changèrent pas pour cela de système d'éducation. La question ne s'était même pas posée pour les premiers convertis, qui étaient des humbles. Quand elle se posa, il n'y avait pas de choix entre plusieurs écoles ; il fallait n'envoyer ses enfants nulle part, ou les envoyer chez les rhéteurs. Or les meilleurs chrétiens ne se résignaient pas à ne pas donner d'éducation du tout à leurs enfants, et ils voulaient même d'autant mieux les armer qu'ils avaient à combattre pour leur foi. « Il faut savoir bien parler pour défendre la vérité, » dit l'historien Socrate (1). Ce pieux argument était fait pour lever tous les scrupules. Et le christianisme s'accommoda de cette pédagogie païenne, faite de traditions déjà séculaires, que les Romains introduisaient, avec leur administration, dans tous les pays conquis, et qui survivra à l'empire lui-même. L'idée ne vint que plus tard, aux Jérôme et aux Augustin, de goûter la poésie de l'Écriture et de chercher parmi les premiers défenseurs du christianisme des modèles de dialectique et d'éloquence. « David, dira saint Jérôme, c'est notre Pindare à nous, notre Alcée, notre Horace, notre Catulle, notre Sérénus (2). » Et saint Augustin écrira son *Traité de la Doctrine chrétienne*, un essai de pédagogie nouvelle. Mais sa réforme n'aboutira pas. C'était pour un trop grand nombre de chrétiens, sincères sans fanatisme, une consolation de n'avoir pas eu à rompre avec de chères habitudes d'esprit. Puis le patriotisme romain lui-même y avait trouvé son compte : tout le passé n'était pas renié. Aussi la concession faite au paganisme ne put-elle être reprise. — Et voilà comment nos fils ont aujourd'hui encore pour premier maître Virgile au lieu de David.

(1) Socrate, III, 16.
(2) Saint Jérôme, *Ep.*, XXX.

Ambroise fut donc, selon toute vraisemblance, l'élève de quelqu'un des émules d'Ausone et de Libanius ; il fut sans doute celui de Donat, le maître de saint Jérôme ; jeune homme aux mœurs pures mêlé à ces étudiants venus de tous les coins du monde romain, et contre la turbulence desquels l'empereur Valentinien Ier prit de si sévères et de si minutieuses précautions (1). — Mais ces contacts et ces contrastes n'ont-ils pas servi de tout temps à éprouver et à former les caractères ? — Il traduisit donc du grec, il fit des vers ; mais il apprit surtout cet art romain entre tous, l'éloquence, et cette science romaine aussi, le droit. M. Villemain, cherchant à retrouver dans les écrits d'Ambroise ses études, y découvre surtout l'influence de Tite-Live et de Virgile (2). Ajoutons au moins Cicéron. Quant à ses études juridiques, son attitude en maintes circonstances, et nous dirions presque son caractère les dénoncent. Il fut toute sa vie un magistrat romain.

Son éducation politique se fit ensuite dans cette société mi-partie païenne, mi-partie chrétienne, où deux sentiments mettaient encore une apparence d'âme commune, l'attachement à l'empire et la confiance dans ses destinées. Il était naturel que l'ancien culte tînt plus solidement qu'ailleurs dans cette terre de Rome où il avait poussé de si profondes racines, et où le respect de leur propre passé enchaînait à lui les plus grandes familles. Et, comme il arrive souvent, le voisinage de deux religions rivales, loin d'engendrer un état d'indifférence, attachait plus fermement chacun à la sienne. La lutte était vive dans le peuple, qui procédait à coups de séditions et d'incendies (3). Elle avait pris dans les classes élevées une forme diplomatique et presque courtoise. Des liens de famille, les fonctions publiques qu'ils partageaient, rapprochaient les chefs

(1) *Cod. Théod.*, XIV, 9, 1.
(2) Villemain, *Biog. univ.* de Firmin Didot.
(3) Ammien Marcellin, XXVII.

dont les soldats s'entre-déchiraient. Et cela encore est éternel. — C'est ainsi qu'Ambroise dut faire ses débuts dans l'administration côte à côte avec ses futurs adversaires, et avec celui qui fut, dans les circonstances mémorables que nous raconterons, leur protagoniste, Symmaque. Avec celui-là même il semble qu'il ait eu des rapports plus étroits de sang ou d'amitié, et plus tard les Symmaque n'auront que de bons procédés pour son frère Satyre (1). Ambroise fut lui aussi sans doute l'hôte de leur maison, où se trouvait réuni tout ce que cette vieille société patricienne avait d'élégances, de traditions, de richesses et d'honneurs. Il connut cette vie toute en décor qu'un de nos maîtres a récemment décrite d'une façon inimitable (2), et put comparer les petites obligations mondaines et cette ombre de rôle politique, qui suffisaient à la remplir, avec les devoirs et les espérances que le christianisme avait apportés.

En face de cette aristocratie païenne, qui semble n'avoir jeté un dernier éclat que pour bientôt s'éteindre, il y avait à Rome une aristocratie chrétienne dont la famille d'Ambroise faisait elle-même partie, et à la tête de laquelle était le préfet du prétoire Probus. Ce Probus était une sorte de trait d'union vivant entre le passé et le présent de Rome. C'était un descendant de Marc-Aurèle, et c'était un chrétien. Chez lui se rencontrait tout ce qui marquait dans la jeunesse chrétienne de ce temps. Le jeune Jérôme y coudoya le jeune Ambroise. Il était l'introducteur naturel de tous les chrétiens qui aspiraient aux fonctions publiques. Il fut le patron d'Ambroise. Il le recommanda à Valentinien qui le nomma consulaire de Ligurie et d'Émilie. Ambroise avait trente-trois ans. Après avoir donné ses instructions à son protégé, Probus les résuma en quelques paroles pro-

(1) Saint Ambroise, *De excessu Satyri*, 32.
(2) Boissier, *La fin du paganisme*, liv. V, ch. I.

phétiques : « Va, et conduis-toi non comme un juge, mais comme un évêque (1). »

Lorsqu'il sera devenu évêque en effet, il gardera l'empreinte de cette éducation fortement romaine. Ce sera un Romain par le cœur, et peut-être jusque dans son attachement pour le siège de Rome (2), comme dans celui de beaucoup d'autres alors, y a-t-il, sans qu'ils se l'avouent, le respect d'un passé qui pourtant n'était pas chrétien. Rome, pour un Romain de ce temps, ne pouvait pas n'être que la ville de Pierre. Les sentiments d'Ambroise éclatent dans les circonstances douloureuses que traverse sa patrie. Son patriotisme s'alarmait, en même temps que sa foi, quand les Goths, accueillis et convertis à l'arianisme par l'imprévoyant Valens, se transformèrent en envahisseurs et donnèrent à l'empire, comme en un frisson, le sentiment de sa fragilité (3). Dieu et l'empire lui apparaissent comme solidaires, et, dans une prière insinuante, il s'efforce de convaincre Dieu lui-même de cette solidarité (4).

Saint Ambroise est encore Romain par les idées. Il fait sienne l'idée d'empire, c'est-à-dire d'universelle domination, née de l'orgueil national, mais aussi de la façon synthétique et ordonnée dont un Romain conçoit toutes choses et le monde. Mais il substitue l'Église à l'empire, ou plutôt les associe l'une à l'autre, premier théoricien de cette forme politique où tant de traditions vinrent se concilier et se fondre, le saint empire romain. — Il fut enfin un Romain par le caractère; nous entendons par là qu'il fut un homme tout d'une pièce, ne sachant pas fléchir, habile diplomate pourtant, en ne cédant rien, et par le seul fait de son désintéressement évident et de son mépris de

(1) Paulin, *Vie d'Ambroise*, 9. Vade, age, non ut judex, sed ut episcopus.
(2) Saint Ambroise, *Ep.*, II, 4.
(3) Saint Ambroise, *De fide*, II, 140.
(4) *Id.*, 141, 142.

tout danger personnel. Il a la force de ceux qui sont les serviteurs exclusifs d'une idée, et dont le chemin est toujours droit. Qu'il s'agisse d'une concession à faire au paganisme ou à l'hérésie, on sait d'avance quelle sera sa réponse et on la redoute d'autant plus. S'il n'a pas la séduction, il n'a pas non plus les indécisions d'un Grégoire de Naziance. Il y a plusieurs types de vertu chrétienne. Ambroise personnifie le type romain. Mais il est temps de le voir à l'œuvre.

II

Saint Ambroise homme d'État.

Le jeune évêque avait commencé par faire connaissance avec son église, — car tel est, pour lui, le premier devoir d'un évêque (1), — et avec les traditions glorieuses de cette église qui comptait presque autant de martyrs que d'évêques; puis il avait fait connaissance avec ses nouvelles fonctions, s'instruisant pour instruire les autres, et parfois, comme il le dit lui-même avec modestie, maître avant d'avoir été disciple (2). Un vieil ami, celui-là même qui l'a baptisé et qui devait lui succéder, Simplicien, semble l'avoir guidé dans ses études pieuses. « C'était, dira de lui saint Ambroise, un excellent serviteur de Jésus-Christ, et toute la grâce divine brillait dans sa personne. Les plus instruits le considéraient comme un savant, et, en vérité, il l'était. » Ce savant homme avait un faible pour Platon, et il admettait que la lecture de ses œuvres pût préparer à celle de l'Évangile. Aussi retrouve-t-on dans les écrits d'Ambroise quelques passages visiblement inspirés du

(1) Saint Ambroise, *Ep.*, XIX, 2.

(2) Saint Ambroise, *De off.*, I, 4; *De sacram.*, VI, 26. Docuimus pro captu nostro forsitan quod non didicimus.

Phédon (1). De ces premières années de l'épiscopat d'Ambroise sont ses traités sur les Sacrements, les Mystères, qu'il s'excuse d'enseigner quand il aurait encore besoin qu'on les lui enseignât (2). Les sermons moraux sur les patriarches, tout pleins d'allégories, sont aussi de cette période (3).

Mais ce débutant dans l'épiscopat se fait déjà de son rôle d'évêque l'idée la plus haute et la plus courageuse. L'empereur Valentinien, surtout dans la dernière partie de sa vie, gouvernait à coups d'exécutions et de supplices. Et ses subordonnés, comme c'est l'ordinaire, renchérissaient sur ses cruautés (4). L'évêque adressa des remontrances à celui dont hier encore il était le fonctionnaire. Et l'empereur, d'une nature emportée cependant, les accepta. Sa réponse est fort belle et honore celui qui la fit comme celui à qui elle fut faite : « Je te connaissais déjà cette indépendance. Je te la connaissais, et non seulement je ne me suis pas opposé à ton ordination, mais je l'ai approuvée. Eh bien! puisque nos âmes ont péché, traite-les comme le prescrit la loi divine (5). » C'est la première, mais ce n'est pas la dernière fois qu'Ambroise impose au pouvoir impérial lui-même son contrôle et sa juridiction.

Valentinien ne sut pas toujours aussi bien se contenir, et il paya de sa vie la dernière de ses colères. Ce fut dans une entrevue avec les chefs des Quades. A la suite d'une scène violente, il tomba frappé d'apoplexie. L'empire d'Occident, officiellement partagé, resta en fait indivis entre ses deux fils. L'aîné, Gratien, avait dix-sept ans. Le plus jeune, Valentinien, n'avait que quatre ans. Sa mère Justine, qui avait réussi à supplanter, en la faisant

(1) Saint Ambroise, *De virginitate*, XVII, 107 ; *De bono mortis*, XII ; *Ep.*, XXXIII, 17.
(2) Saint Ambroise, *De sacram.*, *loc. cit.*
(3) Saint Ambroise, *De myst.*, I, 1.
(4) Ammien Marcellin, XXVII, XXVIII et XXIX.
(5) Théodoret, *Hist. Eccl.*, IV, 6.

répudier, la mère de Gratien, tentera d'exercer la part de pouvoir qui revenait à son fils, et de la mettre au service de la religion arienne à laquelle elle appartenait. Un duel commence entre cette femme et Ambroise.

Nous n'assistons pour le moment qu'aux premiers engagements. Les ariens se crurent assez forts pour réclamer à Gratien une des basiliques de Milan. C'est le commencement de l'affaire de la basilique qui reviendra dans cette histoire. Gratien, qui était sur les bords du Rhin, ne voulut rien trancher à distance, et fit mettre sous séquestre la basilique en litige. Mais d'autre part il marquait nettement ses préférences, et rétablissait l'ordre dans la communion de Rome, en écartant le compétiteur du pape Damase, Ursin. Justine allait à Sirmium tenir cour contre cour, ouvrir Église contre Église.

D'autres soucis, d'autres dangers, où la religion d'ailleurs était aussi engagée, allaient faire oublier un instant les querelles religieuses. L'empire était envahi. Ceux qui l'envahissaient étaient des Goths auxquels Valens avait naïvement ouvert les portes, et c'étaient aussi des ariens. Ils étaient donc doublement les ennemis de l'évêque patriote. Il excite le jeune empereur à marcher contre eux, et, sur sa demande, lui envoie comme viatique pour cette dangereuse expédition un traité sur la Foi. Mais, avant que Gratien ait pu arriver, occupé qu'il était à vaincre des Germains, la bataille d'Andrinople était perdue, et Valens était mort. On crut que le dernier moment de l'empire et de toutes choses était venu. « Nous penchons vers la fin des siècles, s'écrie Ambroise lui-même, et c'est pourquoi nous voyons les signes précurseurs de l'agonie du monde (1). » A la suite de l'invasion étaient venues en effet la peste, puis la famine. On se pressait dans l'église. L'évêque seul disposait encore de consolations. Et il n'en trouve que dans l'exemple de Noé, d'où un

(1) SAINT AMBROISE, *Exposit. Evang. sec. Lucam*, X, 10.

nouveau genre humain est sorti, alors qu'il semblait que le genre humain allait disparaître (1). Mieux que tout le reste, cette comparaison du temps présent avec le déluge, en guise de consolation, montre quelle était l'étendue des souffrances et des craintes. Mais Ambroise ne se contente pas d'unir sa plainte à la plainte universelle. Il fait mieux : il réconforte les uns l'Évangile à la main, il secourt les autres, il rachète tous les captifs qu'il peut avec l'argent qu'il possède, puis il fait fondre les vases précieux de son église, pour en racheter d'autres encore. Il se trouva des ariens pour lui reprocher cette pieuse dilapidation de son trésor. Et ces reproches prirent assez de consistance pour qu'il crût devoir leur faire une longue réponse qui trouva sa place dans le *Traité des Devoirs* (2). Pendant ce temps Gratien, estimant au-dessus de ses forces de réparer de tels désastres, en remettait le soin au seul homme capable en effet d'y réussir, à Théodose. Ce choix heureux était en outre une bonne action. Car on en veut d'ordinaire aux gens du mal qu'on leur a fait, et Gratien, mal conseillé par Valens, avait laissé condamner et exécuter le père de Théodose, le glorieux pacificateur de l'Afrique. Théodose s'honora à son tour en par donnant et en acceptant. Ses premiers succès furent tels que Gratien lui abandonna généreusement cet empire d'Orient qu'il avait su défendre et reprendre.

Alors commencent pour l'Occident quelques années de tranquillité relative dont Ambroise va profiter. L'empereur Gratien qui, de loin, s'était déjà fait son élève, vint enfin résider à Milan, d'où la guerre l'avait jusqu'alors éloigné. L'influence d'Ambroise sur cet esprit droit et docile grandit de jour en jour, jusqu'à exciter la jalousie des courtisans. Une série de mesures législatives, dont les dates se suivent de près, la révèlent (3). Enfin, un beau jour, Gratien fait enlever de la salle des séances du Sénat

(1) Saint Ambroise, *De Noe et arcâ.*
(2) Saint Ambroise, *De off.*, II, 28.
(3) Elles sont relatées par Baunard, *Histoire de saint Ambroise*, p. 124.

l'autel de la Victoire qui, depuis Auguste, présidait aux délibérations, et leur imposait maintenant encore l'apparence de sa protection. C'était la déchéance officielle de l'ancien culte. Il y eut grand émoi parmi les sénateurs païens. Ils rédigèrent une protestation et la portèrent à Milan. Ils ne purent même obtenir une audience. Nous les verrons revenir à la charge. — Vers la même époque, Gratien enlevait aux vestales et aux prêtres païens une partie de leurs dotations. C'était la séparation de l'Église païenne et de l'État, par voie budgétaire cette fois. — Les hérétiques n'avaient pas plus à se louer du nouveau régime que les païens. De son propre mouvement, l'empereur fit en effet remettre à Ambroise les clefs de la basilique disputée autrefois aux catholiques par les ariens, provisoirement fermée aux uns et aux autres (1). — Voilà engagés contre les païens et contre les ariens les deux grands conflits qui occuperont une partie de la vie d'Ambroise.

Cette association étroite de l'empereur et de l'évêque dura trois années, première esquisse d'une forme de gouvernement que l'histoire même de saint Ambroise va nous faire retrouver tout à l'heure avec plus de relief, et dont le souvenir est resté cher à l'Église. Jamais, d'ailleurs, l'idée ne vint à Ambroise, pas plus qu'à aucun grand chrétien de ce temps, d'user du pouvoir jusqu'à violenter des consciences et arracher des conversions. L'Église du IVe siècle qui a du goût pour l'autorité n'en a pas encore pour la persécution. Comme s'il en prévoyait le danger toutefois, Ambroise établit nettement sa doctrine en s'adressant à Gratien : « C'est une action morale qu'il faut exercer ; il faut montrer aux gens leurs vrais intérêts... Nous ne voulons pas vaincre, mais guérir... Souvent la charité triomphe de ceux que n'eût pu faire céder ni la force, ni la raison (2). » Cette propagande par la charité est celle qui convient à une religion de charité. Elle

(1) Saint Ambroise, *De Spiritu sancto*, I, 21.
(2) Saint Ambroise, *De fide*, II, 89.

était aussi celle qui convenait à l'âme d'Ambroise, dont nous dirons tout à l'heure que l'esprit de gouvernement s'y rencontrait avec des qualités d'un tout autre ordre. Mais parlons encore de cet esprit de gouvernement.

Il ne suffit pas à Ambroise de mettre de l'ordre dans les affaires de la religion qui dépendent immédiatement de lui. Il y avait des conflits plus lointains dont la chrétienté souffrait. Sous l'inspiration d'Ambroise (1), Gratien convoque les évêques de Gaule et d'Italie à Aquilée. Mais le concile d'Aquilée manquait de compétence et d'autorité pour discuter les affaires pendantes en Orient. Ambroise eut l'idée d'un concile général. Il demande aux empereurs de le réunir à Alexandrie, puis à Rome. Il espère qu'il en sortira un accord universel sur les hommes et sur les doctrines. Et il ne lui déplaît pas, quoiqu'il fasse tout pour ménager les susceptibilités des évêques orientaux, que cet accord soit scellé à Rome même. Ceux-ci n'en déclinent pas moins l'invitation, et il ne se tint à Rome qu'une réunion d'évêques à laquelle une maladie d'Ambroise ôta une partie de son importance. Le schisme de l'Orient s'annonce dans ces derniers événements, et l'autorité de notre évêque a peine à rayonner au delà des pays latins. Là du moins elle est telle que saint Jérôme a pu écrire ces deux lignes d'une éloquente sécheresse : « Après la mort d'Auxence, Ambroise ayant été fait évêque de Milan, toute l'Italie se rangea à la vraie foi (2). »

Au milieu de cette prospérité une révolte éclata. Le général Maxime, proclamé empereur par les troupes de Grande-Bretagne, avait passé la mer. Gratien courut au-devant de l'usurpateur. Les deux armées se rencontrèrent dans la plaine de Paris. Mais il n'y eut point de combat. Les troupes de Gratien prirent parti contre lui, et le malheureux empereur s'enfuit jusqu'à Lyon, où un traître l'assassina. En mourant il appelait Ambroise à son

(1) *Gesta Concilii Aquil.*, 4, dans les Œuvres de saint Ambroise.
(2) Saint Jérôme, *ex Chronic.*, Grat. III et Equit. coss.

secours (1). Ambroise pleura cet empereur de bonne volonté, il le pleura sincèrement, unissant à sa paternelle douleur celle de l'Église qui avait perdu le fidèle appui sur lequel elle avait déjà pris l'habitude de compter (2). Tout en effet allait bientôt être remis en question de ses récentes conquêtes.

Mais, pour le moment, Ambroise apparaît grandi encore au milieu de l'effroi universel. Tous les regards se tournent vers lui comme vers le seul pouvoir qui soit resté debout. Justine elle-même vient à Milan lui remettre les intérêts de son fils Valentinien, pour le trône duquel elle a tout lieu de trembler. « Je t'ai recueilli tout petit, disait-il plus tard à Valentinien ; les mains de ta mère te confièrent aux miennes, et je t'ai serré contre moi (3). » Il n'était plus le protégé de l'empire, il en était le protecteur. Nous sommes à un de ces moments de l'histoire où quelque chose de nouveau commence. C'est la première fois qu'un évêque joue ouvertement un rôle politique. — Fort de son seul prestige et de sa seule autorité morale, Ambroise partit en ambassade à Trèves. Il s'agissait d'arrêter Maxime au milieu de sa victoire, et d'obtenir de lui qu'il se contentât des Gaules, laissant l'Italie à Valentinien. Maxime avait cette prétention que Justine et son fils vinssent en personne implorer une bienveillance que d'ailleurs il leur promettait. Et il avait de son côté envoyé porter à Milan ces étranges propositions. Ambroise eut le courage de rester à Trèves, où, d'ambassadeur, il pouvait d'un jour à l'autre devenir otage, jusqu'à ce que fût arrivée la réponse de Justine. Ces délais furent le salut de ceux qu'il voulait sauver. Lorsque Maxime apprit qu'en Italie on avait eu le temps de se préparer à la résistance, et qu'il aurait peut-être affaire à Théodose en même temps qu'à Valentinien, il fut trop heureux de traiter. Plus tard il reprocha à Ambroise de

(1) Saint Ambroise, *De obitu Valentiniani*, 79.
(2) *Id.*, 6.
(3) *Id.*, 28.

l'avoir joué (1). L'expression était impropre. Ambroise n'avait agi sur lui que par le spectacle de sa dignité et de son sang-froid.

III

La lutte contre les païens et contre les ariens.

De retour à Milan, il allait rencontrer d'autres adversaires. On avait tâché de mettre à profit son absence. Rien ne prouve mieux d'ailleurs quelle puissance il était, quand il était là. Les païens relevaient la tête depuis la mort de Gratien. Peu s'en était fallu qu'ils n'entrassent en coquetterie avec Maxime. Ils comptaient au moins sur la minorité de Valentinien et sur l'éloignement d'Ambroise pour obtenir gain de cause dans l'affaire de l'autel de la Victoire. Depuis quelque temps déjà cet autel avait une destinée agitée. Il avait été enlevé par Constance, rétabli par Julien, toléré par Valentinien Ier, et de nouveau enlevé par Gratien qui n'avait même pas voulu entendre les réclamations de la partie païenne du Sénat. Cette fois le siège fut bien mené. Les païens avaient gagné, par une requête habilement présentée, les membres du consistoire, sorte de conseil privé de l'empereur, et les avaient amenés à penser que cette concession était due au Sénat de Rome. Nul doute qu'un empereur de quatorze ans ne se contentât de sanctionner les décisions de son conseil. — Ambroise arrive à temps. Il demande communication de la pétition du Sénat qu'on avait voulu mettre à l'abri de ses objections, en ne la lui montrant point. Et d'avance il conclut : « Si l'empereur rétablit l'autel des idoles, l'autel de Dieu ne voudra plus de lui. Il ne trouvera pas de prêtre dans l'église, ou n'en trouvera que pour lui en défendre l'entrée. » Un puissant moyen de gou-

(1) Saint Ambroise, *Ep.*, XXIV, 4.

vernement, dont Ambroise usera, est indiqué dans cette menace. Avec la conscience de l'empereur, c'est l'empire entier qui dépend de l'évêque. On fit droit à la demande d'Ambroise. Il reçut communication de ces arguments savamment agencés et qui avaient opéré une telle séduction sur l'entourage de l'empereur. Il y répondit avec autant d'art que d'emportement et de superbe dédain. L'opinion du consistoire, décidément assez mobile, fut retournée. Quant à l'empereur que l'évêque avait habilement supplié de ne pas défaire ce que son frère avait fait, il avait déjà condamné les païens et leur autel.

C'était un enfant que les hasards de l'histoire avaient appelé à prononcer ce jugement qui marquait le divorce irrévocable de l'empire et du paganisme. Car la lutte engagée autour de l'autel de la Victoire avait ce sens plus élevé. Dressé en plein Sénat, où il perpétuait une sorte de paganisme officiel, cet autel était vraiment un anachronisme. Mais cet anachronisme entretenait les illusions de ceux qui regrettaient le passé, et, par l'acharnement de leurs protestations, ils donnèrent eux-mêmes de l'importance à leur défaite. C'est un des honneurs de la carrière si pleine d'Ambroise d'avoir, dans ce grand débat, représenté le christianisme. Le Sénat, de son côté, s'était fait représenter par ce Symmaque, dont nous avons déjà parlé, esprit si mesuré qu'une requête passant par sa bouche semblait avoir le bon droit pour elle. On a souvent comparé l'un à l'autre leurs deux plaidoyers. Celui de Symmaque est plus académique, plus purement cicéronien. Mais on y sent une conviction molle, celle que l'on met à plaider les causes perdues. L'ardeur de sa foi rend saint Ambroise éloquent d'une éloquence bien différente de celle de son adversaire. Symmaque avait réclamé, en même temps que le rétablissement de l'autel de la Victoire, la restitution de certains biens-fonds destinés à entretenir les Vestales et d'autres prêtres païens. Saint Ambroise part de là pour opposer à ces prêtres mercenaires le désintéressement des prêtres chré-

tiens: « Notre richesse à nous, c'est notre foi ;... ce qui est à l'Église est aux pauvres. » Et à ces rares Vestales dont la virginité provisoire revient si cher à l'État, il compare en un beau mouvement ces innombrables vierges chrétiennes, cette milice de la pudeur (*plebem pudoris*), qui n'ont à attendre ni honneurs, ni richesses, et dont les vœux sont éternels. Il lui faut plus d'art pour démontrer à Symmaque que, malgré ses airs de modération, et la bienveillance que son dilettantisme religieux témoigne à tous les cultes, il réclame en réalité pour le sien un privilège. Pourquoi le paganisme en effet serait-il la religion officielle du Sénat où siègent tant de chrétiens? Par respect pour le passé? Mais qu'est-ce que le passé a de si respectable, en tant que passé? Un tel respect nous ramènerait, si nous étions logiques, non seulement au paganisme, mais à la barbarie, mais au chaos. Ambroise semblait donc ne revendiquer ici que l'égalité des cultes devant la loi, et le droit au progrès. Ces derniers arguments furent sans doute ceux qui firent le plus d'impression sur les *politiques* du consistoire impérial, qui avaient cru d'abord faire acte d'équité et de libéralisme en inclinant du côté du Sénat (1).

Le Sénat ne se tint pas pour définitivement battu. Il porta plus tard l'affaire devant Théodose, pendant son premier séjour en Italie, puis en appela de Valentinien enfant à Valentinien plus âgé. Il fit une tentative près de l'usurpateur Eugène, mais dont le succès fut éphémère comme ce règne. Il n'est pas impossible enfin qu'Honorius ait eu à subir de suprêmes sollicitations (2). Les espérances du Sénat ne prirent fin qu'avec l'empire

(1) Voir sur cette affaire de l'autel de la Victoire : Villemain, *L'éloquence chrétienne au* IVe *siècle*, Symmaque et Ambroise; Beugnot, *Histoire de la destruction du paganisme*, l. VIII, ch. VI; Puech, *Prudence*, ch. III, 2; et surtout Boissier, *La fin du paganisme*, l. VI, ch. I.

(2) Voir sur ce problème historique la discussion de M. Puech, *Prudence* . 196.

lui-même. Cette tenacité malheureuse lui fait honneur, mais il venait de subir une de ces défaites qui ne se réparent point. — La requête de Symmaque avait du moins rendu ce service aux derniers païens de leur procurer, avec un timide credo qui les ralliât et une occasion de manifester, quelques illusions sur leur vitalité. Quant à la réponse d'Ambroise, elle eut un teretentissement que Prudence en fit le thème d'un de ses meill leurs poèmes. Il ne faut pas croire en effet qu'elle n'avait été qu'une formalité, et qu'Ambroise n'ait eu ici que la triste gloire d'achever des vaincus. Ainsi sommes-nous tentés de juger les choses à distance, quand les événements sont accomplis. Mais c'est faire les païens vaincus avant qu'ils ne le soient réellement. Ces vaincus avaient été sur le point de triompher, nous l'avons dit. M. Beugnot énumère toutes les chances qu'ils avaient pour eux, et n'attribue leur défaite qu'à l'énergique intervention d'Ambroise. Aussi appelle-t-il cette bataille gagnée l'œuvre de la vie d'Ambroise.

Toute sa vie ne tient pas pourtant dans cette lutte contre les païens. Après eux, voici qu'il a affaire aux ariens. Depuis la mort de Gratien, Justine s'était installée à Milan, et elle voulait y installer avec elle la religion arienne. Elle avait déjà oublié par qui elle et son fils venaient d'être sauvés. Elle amena le consistoire à attribuer aux ariens une basilique, — ils en réclamaient une depuis longtemps, — et fit choix pour eux de la basilique Portienne. Il fallait prévenir l'évêque ; il fut mandé au palais. Pendant qu'il conteste fièrement à l'empereur le droit auquel il prétend sur la maison de Dieu, le peuple, qui pressent un danger pour son évêque, entoure le palais et devient si menaçant que Justine se met encore une fois sous la protection d'Ambroise. Elle l'autorise à promettre aux catholiques qu'aucune basilique ne leur sera enlevée. Mais, quand cette promesse eut tout fait rentrer dans l'ordre, elle s'en prit à Ambroise de l'émeute qu'il avait calmée, et prépara sa revanche.

Un mois après, on réclama à Ambroise non plus la basilique Portienne, qui était située hors des murs, mais la basilique Neuve, beaucoup plus importante. Sa réponse fut que le prêtre ne pouvait livrer le temple de Dieu (1). Le lendemain, comme la résistance populaire grondait déjà, le préfet de la ville fit savoir à Ambroise que la cour se contenterait décidément de la basilique Portienne. On transigeait. On avait demandé le plus pour avoir le moins. Mauvais moyen d'effrayer Ambroise, s'il avait pu être effrayé. Le lendemain encore, qui était le jour des Rameaux, lorsqu'on lui annonça que la cour prenait officiellement possession de la basilique Portienne, il laissa le peuple y courir, et continua impassible le sacrifice qui était commencé. Ce conflit l'effraye cependant pour la ville qu'il aime, pour l'Italie (2). Qu'on en finisse donc en se vengeant sur lui, sur ses biens qu'il ne disputera pas, sur sa personne qu'il offre joyeusement à la mort (3). — Impuissante contre un tel homme, Justine voulut agir sur le peuple qui prenait parti pour lui, en l'intimidant par des vexations et des menaces. Elle s'y ingénia inutilement pendant trois jours. Alors la troupe fut envoyée à la fois contre les deux basiliques. Ambroise qui, pour éviter de paraître conduire ou inspirer l'émeute (4), n'officiait ni dans l'une ni dans l'autre, mais dans une chapelle abandonnée, déclara simplement qu'il retrancherait de sa communion les soldats complices de cette violence. Bientôt on entendit un bruit d'armes, et on crut à un assaut. Des soldats entraient en effet dans l'église où était Ambroise, mais c'était pour prier avec lui. La menace de l'évêque avait été plus forte que tous les ordres de l'empereur. Des deux pouvoirs, c'est le pouvoir moral qui avait vaincu. Que si on accuse ce pouvoir nouveau d'être

(1) Saint Ambroise, *Ep.*, XX, 2, Templum Dei a sacerdote tradi non posse.

(2) *Id.*, 9.

(3) *Id.*, 8.

(4) *Id.*, 22, Tradere basilicam non possum, sed pugnare non debeo.

exorbitant et tyrannique, Ambroise répond par le mot de l'apôtre : C'est lorsque je suis faible que je suis fort. « La tyrannie du prêtre, c'est sa faiblesse (1). » Faiblesse devant laquelle la force dut céder. L'empereur, quoique de mauvaise grâce, retira ses troupes de la basilique. C'était fini pour cette fois. Mais Ambroise comprit que les hostilités n'étaient que suspendues (2).

Elles furent reprises au bout d'un an. Contre un évêque jurisconsulte il fallait avoir la loi pour soi. On fit donc une loi. Elle accordait spécialement la liberté du culte à ceux qui souscrivaient à la formule du concile de Rimini. Cette périphrase désignait les ariens. Puis elle menaçait de mort ceux qui entraveraient cette liberté. Cette menace visait Ambroise. En exécution de cette loi, la basilique Portienne devait être remise aux ariens. La situation était plus délicate pour Ambroise pris entre une loi formelle de l'empire et ce qu'il considérait comme son devoir d'évêque. Il n'en persiste pas moins dans son attitude : « En répondant que je ne puis livrer l'héritage de Jésus-Christ, je fais mon devoir de prêtre; que l'empereur fasse son devoir d'empereur (3). » C'est alors qu'il fut invité à quitter la ville. « Allez où vous voudrez, » lui était-il dit. On voulait se débarrasser de lui; on n'allait pas jusqu'à l'exiler. Mais lui eût cru déserter en se prêtant à ce compromis. Il attendit un ordre plus formel qui ne vint pas. Ses rapports avec la cour en étaient à ce point qu'Ambroise eut la vision du martyre, dont l'Église n'était pas encore déshabituée. Il le voyait venir avec contentement, et ce fut un regret plus tard pour lui d'en avoir été si près sans l'avoir obtenu (4). Mais le peuple ne l'entendait pas ainsi. En vain Ambroise supplie qu'on le laisse seul en face d'un danger qui ne

(1) Saint Ambroise, *Ep.*, XX, 23, Tyrannis sacerdotis infirmitas est.
(2) *Id.*, 27.
(3) Saint Ambroise, *Sermo contra Auxentium*, 18.
(4) Saint Ambroise, *Ep.*, XXXI, 4.

lui déplaît pas (1). Pour mieux protéger son évêque contre les entreprises qu'il soupçonne, le peuple s'enferme dans la basilique, et y passe les jours et les nuits, soutenant un vrai siège.

A la cour on manquait d'audace, sinon de mauvaises intentions. Et pour en finir sans reculer, on fit prier Ambroise de venir conférer avec l'évêque arien devant l'empereur. On nommerait des arbitres. Il faut voir de quel ton Ambroise repousse cette proposition. Des laïques juges d'un évêque en matière de foi! Puis s'en prenant à l'empereur même dont les désirs deviendront les jugements de ces arbitres serviles: « Quand il s'agit d'une question de foi, c'est l'évêque qui est le juge de l'empereur chrétien, et non l'empereur de l'évêque (2). » Enfin il monte en chaire et y affirme de nouveau la même doctrine: « L'empereur est dans l'Église et non au-dessus d'elle (3). » Est-il besoin de faire remarquer quelle conception de l'État chrétien résument ces fortes paroles? — L'évêque et le peuple s'exaltant l'un l'autre, il fut résolu qu'on achèverait la consécration de la basilique Neuve où ces événements se passaient. Mais il fallait des reliques de martyrs pour les placer sous l'autel. Ambroise indiqua où, selon lui, devaient reposer les restes des deux frères Gervais et Protais mis à mort sous Dioclétien. Ses indications se trouvèrent justes. On cria au miracle. Les temps de persécution sont ainsi féconds en miracles. Le ciel, qui parlait à propos, donnait raison à Ambroise contre ses ennemis. Ceux-ci en restèrent là.

La lutte que vient de soutenir Ambroise contre la cour de Milan n'est pas sans analogie avec celle que Basile avait soutenue à Césarée contre Valens. Même déférence envers le pouvoir; même résistance à ses empiétements; même force puisée

(1) Saint Ambroise, *Sermo contra Auxentium*, 6.
(2) *Id.*, 4.
(3) *Id.*, 36, Imperator intra Ecclesiam, non supra Ecclesiam est.

dans un égal mépris de la mort; même inviolabilité de fait due à l'autorité du caractère et aux sympathies de tout un peuple. Entre tous les évêques qui avaient applaudi autrefois à l'élection d'Ambroise, Basile s'était fait remarquer par l'affection et l'élévation de ses conseils. Il fut dès lors comme le frère aîné d'Ambroise dans l'épiscopat, son modèle, si l'on peut dire qu'un tel homme avait besoin d'un modèle. Ambroise s'est inspiré de quelques-uns des écrits de Basile. Peut-être s'inspira-t-il aussi de sa conduite. Quoi qu'il en soit, ils représentent à eux deux la dernière lutte contre l'arianisme, en même temps que la victoire de l'Église sur l'État en Occident comme en Orient.

Ce fut pendant les plus mauvais jours de cette persécution arienne, et pour occuper les longues heures qu'Ambroise passait enfermé dans la basilique avec ses fidèles, qu'il introduisit dans la liturgie le chant alternatif et les hymnes(1). Le chant alternatif venait de l'Église d'Orient, et l'emprunt qu'en fait Ambroise témoigne de la connaissance qu'il avait des usages orientaux; les rites, comme les idées, s'échangeaient d'un bout à l'autre du monde chrétien. Les hymnes imaginées par Ambroise pour rompre la monotonie du chant des psaumes achevèrent une lente évolution de la poésie chrétienne. Partie de la forme hébraïque, elle en vient définitivement à la forme grecque. Et le changement opéré par Ambroise est assez important pour qu'on ait appelé hymnes ambrosiennes toutes celles qui furent composées sur ce type nouveau. Ambroise est donc le père de tout le lyrisme chrétien, et avec

(1) Nous avons comme témoins saint Ambroise lui-même, *Sermo contra Auxentium*, 34. Hymnorum quoque meorum carminibus deceptum populum ferunt.... Certatim omnes student fidem fateri; — le biographe d'Ambroise, Paulin, qui avait fait partie de son clergé, 13 : Hoc in tempore primum antiphonæ, hymni et vigiliæ, in Ecclesia mediolanensi celebrari cœperunt; — et saint Augustin, *Conf.*, IX, 6.

le lyrisme chrétien, de tout le lyrisme moderne (1). Nos actes ont ainsi des conséquences que nous ne prévoyons pas. Et, par lui, le lyrisme moderne se rattache à la poésie classique. Car ses hymnes sont, d'après un juge compétent, « le fruit le plus mûr de l'assimilation de la culture antique par le christianisme (2). » Nous dirons de sa morale à peu près ce que nous disons de sa liturgie. — Il n'est pas jusqu'au fond des hymnes où nous ne puissions retrouver quelque chose de l'esprit et de la tradition romaine. Sans doute elles sont des prières, sans doute les préoccupations de la lutte contre les ariens s'y font sentir dans l'affirmation répétée des mérites du Sauveur. Mais deux d'entre elles, les deux premières, sont plutôt morales que dogmatiques. Moraliser en vers, cela est chrétien sans doute, mais c'est aussi romain (3).

Dans sa lutte contre la cour arienne, Ambroise allait avoir à subir une protection inattendue. Maxime, espérant se faire un parti en Italie, écrivit à Valentinien une lettre pleine de remontrances sur sa politique religieuse, puis le menaça d'intervenir. Voilà Justine et Valentinien encore une fois contraints de faire appel à la patriotique loyauté d'Ambroise. Et Ambroise part de nouveau pour Trèves défendre contre celui qui se mêle de le protéger ceux qui, hier encore, le persécutaient. Dans son entrevue avec Maxime il le prit de très haut. L'ambassadeur disparaît même en lui devant l'évêque quand, revenant sur le passé, il reprocha à Maxime le meurtre de Gratien : « C'était ton maître, c'était un innocent. Que le meurtrier songe à la pénitence, s'il veut obtenir grâce devant Dieu (4). » Maxime avait voulu faire montre de zèle religieux en mettant à mort l'hérétique

(1) Voir Ebert, *Histoire générale de la littérature du moyen âge en Occident*, trad. française, t. I, p. 187.
(2) *Id.*
(3) *Id.*, p. 198.
(4) Paulin, *Vie d'Ambroise*, 19.

Priscillien et ses partisans. Mais Ambroise, nous le savons déjà, n'admettait pas qu'une question de foi fût portée devant le pouvoir civil, ni que le sang fût répandu pour elle. Il n'était pas homme, même dans une cour étrangère, à cacher son sentiment pour ne point déplaire. Il refusa de communier avec les évêques qui avaient déféré l'hérésie au bras séculier. Cela fournit à Maxime un prétexte pour renvoyer cet ambassadeur incommode.

La conduite d'Ambroise avait été, comme dans sa première ambassade, aussi habile qu'elle était fière. Maxime en était venu à douter qu'on eût peur de lui à Milan. Il voulut s'en assurer et demanda un autre ambassadeur. Justine, trop heureuse de désavouer Ambroise, tomba dans le piège. Maxime comprit alors que l'audace d'Ambroise ne lui venait pas de ceux qui l'avaient envoyé. Il réussit à faire accepter par Valentinien l'envoi de troupes soi-disant auxiliaires; et, quand elles eurent passé les Alpes, il vint se mettre à leur tête et marcha sur Milan. — L'empereur s'enfuit, et tout le monde avec lui. Ambroise seul resta à son poste, mais refusa d'entrer en relations avec l'envahisseur. Or, en face de trônes si fragiles, le pouvoir immuable de l'évêque a tellement grandi qu'il manque quelque chose au souverain qu'il ne reconnaît pas. — Le succès de Maxime fut d'ailleurs de courte durée. Sommé par Théodose, qui avait accueilli paternellement Valentinien, d'évacuer l'Italie, il refusa. Deux mois après, à la suite d'une campagne désastreuse, ses propres soldats le menèrent tout garrotté aux pieds de ses vainqueurs. A la même époque mourait Justine. Le temps des luttes est fini pour Ambroise.

IV

Saint Ambroise et Théodose.

Une période nouvelle commence pour l'histoire des rapports de l'Église et de l'État. Deux noms la personnifient: Ambroise et Théodose. Le grand évêque et le grand empereur se rencontrèrent pour la première fois après la défaite de Maxime. Théodose, depuis qu'il gouvernait l'Orient, s'était surtout occupé de le convertir. « Que le nom du Dieu unique et souverain soit adoré partout, » dit une de ses lois (1). Il était fait pour s'entendre avec Ambroise. Ces deux hommes semblent s'être formé d'un empire chrétien, et rendant à Dieu la protection qu'il reçoit de lui, deux conceptions à peu près identiques. Mais, pour Ambroise, l'empereur lui-même n'est que l'un des fidèles, « il est dans l'Église (2), » et il le lui fera sentir, et Théodose pourra dire qu'avant de connaître Ambroise, il ne savait pas ce que c'était qu'un évêque (3). L'influence d'Ambroise s'était déjà manifestée dans la façon dont Théodose avait usé de la victoire (4). Le pieux empereur était un violent. Il avait été cette fois miséricordieux. Mais cette entente allait dès ses débuts subir une épreuve d'où elle sortira d'ailleurs affermie.

Pendant que Théodose mettait de l'ordre dans les affaires d'Occident, de mauvaises nouvelles lui était arrivées d'Orient. Des chrétiens menés par des moines, peut-être même par leur évêque, avaient brûlé une synagogue à Callinique. Théodose

(1) *Cod. Théod.*, XXI, 5, 6. Unius et summi Dei nomen ubique celebretur.

(2) Voir page 24.

(3) Théodoret, *Hist. Eccl.*, V, 18. 'Αμβρόσιον γάρ οἶδα μόνον 'Επίσκοπον ἀξίως καλούμενον.

(4) Saint Ambroise, *Ep.*, XL, 25.

les condamna à la reconstruire à leurs frais, s'étonnant même que ses magistrats aient eu besoin d'en référer à lui pour faire exécuter ce qui était la loi. Avec nos idées modernes sur le respect mutuel que se doivent les différents cultes, et sur l'impartialité que l'État doit à tous, nous ne pouvons que trouver ce jugement équitable. Mais Ambroise ne saurait admettre cette suprématie d'une loi indifférente. Il intervient auprès de Théodose pour le forcer à se rétracter. Il commence par affirmer le droit du prêtre de dire la vérité à l'empereur. Que parlons-nous même de droit? Lui, évêque, a la responsabilité de la conduite de Théodose devant les autres évêques, et de son âme devant Dieu. Son devoir est de l'avertir. Il n'y a pas de loi civile qui vaille contre une loi religieuse. Or une loi religieuse défend aux chrétiens de Callinique, et plus qu'à tous, à leur évêque, d'élever un temple à l'impiété, qu'il s'agisse ou non du temple qu'eux-mêmes ont détruit. A la loi civile de s'incliner. Et qu'est-ce vraiment que l'intérêt de l'ordre public en face de l'intérêt de la religion? — Ainsi, par la responsabilité morale qu'il s'attribue, l'évêque a le droit de contrôle sur tous les actes de l'empereur, et la loi de l'État est subordonnée à la loi religieuse. Telles sont les prétentions d'Ambroise. Quant aux moyens de les faire valoir, il les indique dans la brève menace qui termine une lettre toute pleine de déférence: « Pour le moment je supplie, ne me contraignez pas à parler dans l'église (1). »

Il y fut contraint. L'empereur n'avait pas répondu, et il était venu selon sa coutume entendre l'évêque dans la basilique. Celui-ci prêcha sur le devoir du sacerdoce qui est parfois de reprendre, de corriger. Peu à peu l'allusion devint plus nette, jusqu'à ce que le courageux évêque, supprimant tout artifice, s'adressât directement à l'empereur. Théodose, aussitôt qu'Ambroise descendit de sa chaire, voulut s'expliquer avec lui. Il s'excusait

(1) Saint Ambroise, *Ep.*, XL.

d'ailleurs plutôt qu'il ne se plaignait. Mais il s'était mis lui-même dans une situation embarrassante, en provoquant ce dialogue avec l'évêque, devant le peuple étonné qui ignorait leur dissentiment. Ambroise en profita pour lui arracher une promesse d'amnistie en faveur des chrétiens coupables.

Quelque temps après, une nouvelle édition de la requête de Symmaque que Théodose, peu au courant de l'affaire, avait écoutée avec trop de bienveillance, donna à la rude franchise d'Ambroise une autre occasion de s'exercer (1). Mais ses rapports avec l'empereur sont devenus si affectueux qu'il lui suffit de rester plusieurs jours sans le voir pour venir à bout de sa résistance. (2) — On peut se demander si c'est un laïque ou un évêque qui gouverne, tellement toutes les lois de cette époque ont un caractère de piété et d'austérité morale. L'autorité d'Ambroise à laquelle tant de charme s'ajoutait, nous le dirons, a achevé de faire de Théodose, que sa piété y prédisposait, le prince selon le cœur de l'Église. Et elle n'avait pas à faire cette fois à l'âme faible d'un Gratien. Nature emportée pour le bien, comme pour le mal, Théodose est l'exemple d'une âme rude adoucie par l'Évangile (3). C'est un Espagnol, et c'est déjà un Espagnol du moyen âge par un singulier mélange de piété et de férocité. — D'ordinaire la piété l'emportait, mais en un seul jour toute sa férocité éclata. Il nous reste à raconter quel fut dans ce drame le rôle de saint Ambroise, et quelle crise nouvelle traversa l'amitié de ces deux hommes.

La ville de Thessalonique, chère à Théodose par le souvenir de son baptême et de ses premières victoires, s'était éprise d'un cocher et s'était révoltée parce que ce cocher, qui était un

(1) Saint Ambroise, *Ep.*, LVII, 4. Theodosio coram intimavi atque in os dicere non dubitavi.

(2) *Id.*

(3) *Id.*, LI. Quod habeas fidei studium, non possum negare; quod Dei timorem, non diffiteor; sed habes naturæ impetum....

mauvais sujet, avait été emprisonné. Le gouverneur avait été blessé à mort, plusieurs magistrats frappés ou lapidés. Ambroise s'attendait si bien à une explosion de colère de l'empereur qu'il s'efforça de la prévenir, et alla le supplier de mêler quelque pitié à sa justice. Théodose promit d'une façon évasive. Mais le maître des offices, Rufin, ne tarda pas à lui faire remarquer que cette fois l'évêque intervenait dans une affaire purement civile, et que c'était le cas ou jamais de secouer son autorité légèrement indiscrète. Un châtiment exemplaire fut donc résolu ; et Théodose, de peur de revenir sur sa décision, quitta Milan. Effrayé cependant de l'ordre qu'il venait de donner, il voulut le révoquer, mais trop tard. Le crime était consommé. Le peuple de Thessalonique avait été attiré dans un cirque comme pour une réjouissance, puis brusquement assailli par des soldats qui, frappant à tort et à travers, avaient fait sept mille morts.

Ce fut un frémissement de douleur dans tout l'empire et surtout dans la résidence impériale de Milan. On semblait demander compte à Ambroise, d'ordinaire mieux écouté, de ce qu'il n'avait pas réussi à empêcher (1) ; et quelque chose rejaillissait même sur l'Église de l'odieux qui s'attachait à cet excès de cruauté venant du plus chrétien des empereurs. L'Église se devait de dégager sa responsabilité. Au-dessus de ces considérations enfin son devoir de pasteur apparaissait à Ambroise impérieux. Soit politique, soit tendresse pour l'auguste coupable, il n'en vint pas d'abord aux grands moyens. Il s'abstint de le voir, puis lui écrivit les raisons, qu'il n'ignorait pas, de cette réserve. Il les lui écrivit de sa propre main, pour que personne que l'empereur et lui n'eût connaissance de ce qui se passait entre eux. Mais toutes ces précautions ne servaient qu'à amener cette dure sentence : Tant que vous ne vous serez pas humilié

(1) Saint Ambroise, *Ep.*, LI, 6.

devant Dieu, je ne pourrai pas offrir en votre présence le sacrifice divin. Ambroise excommuniait Théodose.

Théodose voulut passer outre, et se présenta un jour, avec toute sa suite, comme si rien ne s'était passé, à l'entrée de la basilique. Il trouva devant lui l'évêque revêtu de ses habits sacerdotaux qui lui en barra l'accès. Comme il était nourri des saints oracles, dit l'historien (1), il céda et retourna pleurer dans son palais. Huit mois s'écoulèrent toutefois sans qu'il pût résoudre son âme orgueilleuse à cet acte d'humilité qui devait lui rouvrir l'Église. Mais sa piété souffrait. Rufin, qui voyait son maître attristé, lui demanda un jour de le laisser arranger l'affaire avec l'évêque. « Vous ne le connaissez pas, répondit Théodose, jamais par crainte il ne violera la loi divine. » Rufin alla tout de même trouver Ambroise. Il fut mal reçu, d'autant plus mal qu'Ambroise voyait en lui le mauvais génie de son prince, le conseiller du massacre de Thessalonique. Théodose, qui n'y tenait plus, avait suivi de près son maître des offices, et Ambroise l'apercevant allait le repousser à son tour, lorsqu'il lui dit qu'il n'était pas venu pour braver, mais pour demander sa pénitence. Alors, pour le punir par où il avait péché, et pour prévenir le retour de pareils malheurs, l'évêque lui imposa de rédiger une loi d'après laquelle tout arrêt entraînant la mort ou la confiscation des biens ne serait promulgué que trente jours après avoir été rendu. Puis l'on vit l'empereur se prosterner dans l'église, pleurant et s'arrachant les cheveux.

Deux ordres de sentiments nous agitent quand nous assistons à cet émouvant spectacle de l'empereur humilié. Nous n'avons pas de peine à prévoir après coup que le pouvoir devant lequel il a plié est d'un maniement délicat, et qu'on en peut abuser. Et cette immixtion de l'évêque dans les affaires de la justice séculière et du gouvernement scandalise les politiques

(1) Théodoret, *Hist. Eccl.*, V, 18.

d'aujourd'hui comme ceux de la cour de Théodose. Voilà donc pour la politique. — Mais si nous séparons, pour la juger, la conduite d'Ambroise de ses conséquences et de ses contrefaçons historiques, nous y trouvons, outre un caractère d'homme capable de concevoir et d'accomplir un tel devoir, et c'est tout dire, cette pensée difficile à contester pour un moraliste, c'est qu'il y a une même loi pour les empereurs et pour les humbles, religieuse ou morale; c'est aussi que leurs actes publics relèvent de cette loi comme leurs actes privés, et que les crimes d'État sont des crimes. Un autre grand côté de ce drame, c'est que le dernier mot n'y reste pas à la force, ce qui est toujours d'un bon exemple et réconfortant. En voyant comme il finit, nous éprouvons un peu de ce sentiment de sécurité qui dut rentrer dans les âmes des sujets de Théodose, quand ils s'aperçurent qu'il y avait un frein même au pouvoir absolu. Ambroise personnifie à nos yeux, en cette circonstance, non pas seulement l'Église catholique, mais la conscience humaine. Il fut à lui seul ce que sont de nos jours la presse, l'opinion et tous ces pouvoirs qui, dans l'État même, sont, en une certaine mesure, indépendants de l'État. Sa victoire est l'une de celles dont on peut dire que ce sont des victoires de l'humanité. C'est pourquoi nous lui savons gré d'avoir vaincu. — Mais il faut aussi savoir gré à Théodose de s'être laissé vaincre, et, pour le sujet qui nous occupera dans ce livre, il nous faut insister sur cette lutte contre soi-même où pendant huit mois il s'est meurtri, sur cette étroite union du sentiment moral et du sentiment religieux, cette intensité de repentir, ce rachat de la faute par l'humiliation consentie, toutes formes nouvelles de la vie intérieure, si même on peut dire qu'avant elles il y avait une vie intérieure.

Peu après ces événements, Théodose quitta l'Occident. Avant son départ, poussé par Ambroise, il avait réuni un concile à Capoue pour traiter de quelques-unes des questions qui

menaçaient de diviser l'Orient et l'Occident. Il semble que prévenir ces divisions et assurer à jamais l'ordre intérieur de l'Église ait été une des entreprises les plus chères à Ambroise, mais dont le succès fut le plus douteux. — Puis Théodose avait marqué par de nouvelles lois contre le paganisme, ou simplement contre les abus et les vices de son temps, l'esprit chrétien qui de plus en plus s'était emparé de lui. La loi de 391 est la condamnation définitive de l'ancien culte. Elle défend, d'une manière absolue, de faire des sacrifices, d'entrer dans les temples, d'adorer les statues (1). Elle explique en partie l'effort désespéré du paganisme auquel nous allons bientôt assister. — Et maintenant Théodose retourne dans l'autre moitié de l'empire travailler à la même œuvre d'unification religieuse, qui est devenue la seule pensée de son âme repentante.

En s'en allant, Théodose avait confié à Ambroise son ancien persécuteur, l'empereur Valentinien, dont le trône paraissait maintenant solide. Justine n'existait plus, et une tendresse filiale unissait Ambroise à cet empereur de vingt ans, aux mœurs chastes, à l'âme pieuse. Tout portait à croire que le règne de Gratien allait recommencer. Et ces deux frères devaient en effet se ressembler par le dénouement tragique de leurs courtes destinées. — Un des derniers bons généraux de l'empire, le comte franc Arbogast, fort des services rendus et d'une fidélité vieille pour le temps, car elle datait de Gratien, faisait peser sur Valentinien une tutelle un peu lourde. Valentinien n'en commit pas moins l'imprudence d'aller en Gaule, au milieu des troupes qui étaient toutes dans la main d'Arbogast. C'était se livrer à lui. Comme il gouvernait par trop ostensiblement, le jeune empereur, las du rôle qu'on lui faisait jouer, eut assez d'audace pour révoquer son tout-puissant ministre en plein consistoire, mais n'eut pas

(1) *Cod. Théod.*, XVI, 10, 11 et 12.

assez d'autorité pour lui faire accepter cette révocation. Dès lors, la situation fut pour lui intolérable. Il veut retourner en Italie. Arbogast invente mille moyens pour l'en empêcher. Il écrit à Théodose qui ne comprend, ni ne répond. Il écrit à Ambroise, le suppliant de venir près de lui. Tel est en effet le prestige de notre saint qu'il semble à un empereur que sa présence soit une protection, et suffise à tout remettre en ordre. Mais Ambroise ne comprend pas non plus ces lettres de Valentinien qui, pouvant être lues en route, ne disaient pas le vrai motif de son appel. Un mot pourtant l'éclaire enfin et il part. Mais Arbogast prévoyant qu'on viendrait tôt ou tard au secours de celui qu'il opprimait, avait jugé plus prudent de se débarrasser de lui. Il l'avait fait assassiner assez habilement pour pouvoir répandre le bruit d'un suicide. Puis il s'était donné un empereur commode dans la personne du rhéteur Eugène.

Ambroise, rentré à Milan, s'y abandonna à sa douleur. Elle lui servit d'attitude et excusa le silence qu'il opposa aux avances qui lui étaient faites par le pouvoir nouveau. L'oraison funèbre de Valentinien lui fournit l'occasion de réticences respectueuses pour Arbogast et sa créature, — car l'Église a pour César, quel qu'il soit, les égards dus à César, — mais qui prouvaient assez qu'il n'était pas leur dupe. Cette oraison funèbre présentait une autre difficulté. Valentinien n'avait pas été baptisé. Ambroise défend alors cette thèse généreuse — nouvelle dans la doctrine catholique, — que le désir ardent du baptême équivaut au baptême lui-même. Et Valentinien l'avait désiré; et c'était pour le recevoir des mains d'Ambroise que, du fond de la Gaule, il réclamait sa présence. — Notons qu'Ambroise raisonne ici comme un stoïcien. Comme un stoïcien il demande : « Qu'est-ce donc qui dépend de nous, si ce n'est la volonté (1)? » — Mis à

(1) Saint Ambroise, *De obitu Valentiniani*, 51. Dicite mihi quid aliud in nobis est nisi voluntas, nisi petitio?

l'aise par ce raisonnement, il pleure les espérances de l'Église encore une fois envolées, il pleure aussi son propre cœur de père encore une fois brisé. Puis il énumère les coups répétés qui frappent cette famille impériale, et cela avec une nuance d'attachement dynastique qui, elle aussi, était une nouveauté. Ses deux chers morts, Gratien et Valentinien, sont associés dans ses regrets et dans la prière qui achève un beau mouvement oratoire : « Seigneur, je vous demande que là où je serai ils soient aussi, et que je puisse vivre avec eux éternellement, puisque je n'ai pu vivreplus longtemps avec eux ici-bas (1) ! »

Le nouvel empereur comprit qu'il n'avait rien à espérer d'un homme qui portait si ouvertement le deuil de son prédécesseur. Il se retourna du côté des païens que, dès la première heure, il avait ménagés. Le préfet du prétoire, Flavien, était un de leurs chefs. Irrité des dernières lois portées par Théodose, et de l'exécution desquelles on avait eu l'ironie de le charger, il lia partie avec Eugène, et organisa en sa faveur un véritable mouvement de réaction païenne. On vit renaître la question de l'autel de la Victoire. Ambroise fut autorisé, par le tour que prenaient les événements, à sortir d'une réserve qui avait dû lui coûter. Il refusa de se rencontrer avec l'empereur et, pour ne pas s'y exposer, il quitta Milan. Pour répondre à cette démonstration, Arbogast menaça de transformer les églises en écuries. Il n'y avait plus à s'y tromper, une lutte religieuse commençait.

Théodose n'avait encore rien dit de ses intentions depuis que Valentinien était mort. Quand il vit sa religion en danger, il n'hésita plus. Il savait avoir affaire à un redoutable adversaire dans Arbogast. Il partit comme un saint Louis pour une croisade. Il marchait sous le signe de la croix. Sur les drapeaux ennemis était peinte l'image d'Hercule. C'était la guerre des deux religions. La bataille d'Aquilée y mit fin. On y vit Théodose

(1) SAINT AMBROISE, *De obitu Valentiniani*, 80.

prier et combattre tour à tour, et dans un moment d'angoisse, — car la bataille fut longtemps indécise, — s'élancer dans la mêlée en criant : « Où est le Dieu de Théodose (1)? » Quand, à la fin de la journée, on lui amena Eugène, avant de le laisser tuer, il lui recommanda ironiquement d'invoquer Hercule. C'est qu'en effet Hercule était, aussi bien qu'Eugène, le vaincu du jour. Cette fois le paganisme était bien mort. Pour que cette victoire eût un caractère plus vraiment chrétien encore, Ambroise obtint de Théodose qu'il en usât avec miséricorde.

L'empire n'avait plus qu'un empereur, et cet empereur était un fils soumis de l'Église. L'unité politique et religieuse du monde romain semblait chose faite. Nous sommes au point culminant de la carrière d'Ambroise, lorsque tout à coup Théodose meurt. Tout était compromis. Ambroise eut encore à prononcer l'oraison funèbre de ce prince auquel il portait une affection différente de celle qui l'unissait à Gratien et à Valentinien, mais qui, lui aussi, lui était cher. Dans cette oraison funèbre, qui est un vrai discours politique, il s'efforce de consolider le pouvoir fragile des deux fils de Théodose, que leur père mourant avait mis sous sa protection. Mais cet effort même marque son inquiétude. Puis revenant à Théodose, il oublie ses vertus politiques et guerrières pour ne rappeler que sa charité chrétienne. Il y a là un pressentiment de l'éloquence religieuse de Bossuet. Mais Bossuet, si grand qu'ait été, à lui aussi, son autorité personnelle, eût-il osé dire, comme Ambroise de son héros : « J'ai aimé cet homme, » sûr que des mérites même d'un empereur il ne pouvait y avoir, pour ceux qui l'écoutaient, de plus probant témoignage?

Ambroise survécut deux ans à Théodose. Dans ses dernières années, traversées par la souffrance physique, il fut encore le protecteur des faibles, pauvres que l'on dépossède, accusés qu'on veut livrer aux bêtes. Mais son rôle politique était fini. Il meurt

(1) Saint Ambroise, *De obitu Theodosii*, 7.

entouré du respect et de la piété de tous. La cour lui avait demandé de prier lui-même pour que ses jours fussent prolongés. Stilicon craignait que la disparition d'un tel homme ne fût le dernier coup pour l'Italie (1). A ces sollicitations il avait fait cette belle réponse admirée par saint Augustin : « Je n'ai pas vécu parmi vous de telle sorte que j'aie honte de vivre ; mais je ne crains pas non plus de mourir parce que nous avons un bon Maître (2). »

V

Saint Ambroise type de l'évêque chrétien du IVe siècle.

Si nous cherchions quelle image d'Ambroise se dégage du long récit, quoique écourté, que nous venons de faire, la netteté de conception, l'énergie dans l'action et dans la résistance, l'esprit de domination, qualités vraiment romaines mises au service de l'Évangile, nous en apparaîtraient comme les traits saillants. D'autres qualités toutefois se sont déjà laissé deviner. Ce fort fut un doux, et sa force donna plus de charme à sa tendresse. Il ne se borne pas à aimer des empereurs, quoiqu'il ait bien aimé ceux qu'il a aimés. Il ne se borne pas non plus à embrasser dans sa sollicitude d'évêque tous les pauvres et les opprimés, ou à pleurer avec ses pénitents sur leurs fautes, comme si lui-même les avait commises (3). Il connaît les affections humaines plus étroites et s'y complaît. Il avait, nous l'avons dit, une sœur, la vierge Marcelline, et un frère, Satyre. Ils vinrent vivre avec lui à Milan, et rien n'est touchant comme ce que nous savons par Ambroise lui-même de leur vie commune : Marcelline, l'aînée, vénérée par ses deux frères, consultée

(1) Paulin, *Vie d'Ambroise*, 45.
(2) *Id.*
(3) *Id.*, 39.

en tout, même par celui qui est évêque, discutant avec lui sur des questions de foi, jusqu'à ce qu'ils en appellent au jugement de Satyre, qui avait l'art de contenter tout le monde sans dommage pour la vérité(1); Satyre, chaste et beau jeune homme, nature droite et dévouée, qui paya peut-être de sa vie la hâte avec laquelle, mal guéri des suites d'un naufrage, il voulut accourir auprès des siens que les Goths menaçaient (2), Satyre dont la perte arracha à son frère des sanglots si éloquents. C'était l'homme d'affaires de la famille, et le lien de cette pieuse maison avec le monde. Si Ambroise construit une basilique, c'est lui qui en vérifie les plans (3). S'il y a quelque affaire au loin, c'est Satyre qui va la traiter. Ce fut même d'un voyage en Afrique qu'il revint mourant. Les deux frères avaient craint de ne pas se revoir. Ils se revirent, mais pour peu de temps. Et Ambroise, privé de cette collaboration fraternelle, se compare au bœuf qui cherche son compagnon ; quelque chose de lui-même lui manque, et on l'entend gémir, parce qu'il n'a plus à son côté celui qui labourait sous le même joug (4).

Ambroise eut aussi des amis. C'est Priscus, ami d'enfance qu'il retrouve plus tard avec émotion (5). C'est l'évêque Aschole. Ambroise et lui s'aimaient sans s'être jamais vus. Lorsqu'ils se rencontrent à Rome, ils se jettent dans les bras l'un de l'autre, et leurs larmes coulent sur leurs vêtements, pendant qu'ils se tiennent embrassés, s'abandonnant à la joie d'une rencontre si longtemps désirée (6). C'est son maître Simplicien, dont nous avons déjà parlé, auquel le grand évêque laissait encore sur ses œuvres un droit de correction, et qui en usait (7). Ce

(1) Saint Ambroise, De excessu Satyri, 41.
(2) *Id.*, 32.
(3) *Id.*, 20.
(4) *Id.*, 8.
(5) Saint Ambroise, *Ep.*, XVCVI et XCVIII.
(6) *Id.*, XV, 10.
(7) *Id.*, XXXVII, 3.

sont bien d'autres enfin. Mais c'est surtout Eusèbe de Bologne, dans la maison duquel, pendant qu'il fuyait la présence d'Eugène, il devait trouver l'hospitalité. Il avait élevé lui-même les petits-enfants de son ami, Faustin, Ambroise et Ambrosie, et pour eux s'était fait grand-père. Il s'occupe des accès de toux du petit Faustin et s'entend si bien à les soigner que l'enfant le croit un peu médecin (1).

Sa délicate bonté se révèle dans cent autres traits. Pour un autre tout jeune enfant, auquel il était attaché, il écrit un livre d'instruction morale, de la même main qui avait écrit un *Traité de la Foi* pour un empereur (2). Quand il travaille la nuit, il ne prend pas de secrétaire, parce qu'il ne veut pas être pour autrui la cause d'une fatigue et d'un ennui (3). Il réconcilie les enfants avec les parents. Sisinius ne veut pas recevoir son fils qui s'est marié sans son assentiment. Ambroise intervient avec une douce bonhomie, et tient le discours qui suit à ce père irrité : « Vous aviez le droit de choisir, mais vous pouviez mal choisir. Si la femme de votre fils est bonne, c'est donc autant de gagné pour vous. Mais si votre fils s'est trompé, recevez-les tout de même, vous les rendrez meilleurs ; en les rejetant vous les rendriez pires (4). » La charité lui paraît dans tous les cas la plus féconde des justices. Un juge scrupuleux, sur le point d'appliquer la peine de mort le consulte. Il commence par mettre sa conscience à l'aise et maintient son droit. Mais comme il bénit ses scrupules et avec quelle chaleur d'illusion il compte sur le pardon, suivi du baptême, pour amender tous les coupables (5) ! Elle est de lui enfin cette exquise remarque que pardonner est la jouissance de Dieu. C'est lorsqu'il commente

(1) Saint Ambroise, *Ep.*, LIV, 2.
(2) Paulin, *Vie d'Ambroise*, 28.
(3) Saint Ambroise, *Ep.*, XLVII, 1.
(4) *Id.*, LXXXIII, 2.
(5) *Id.*, XXV.

l'œuvre des sept jours. Il se demande pourquoi Dieu se repose le septième jour. C'est qu'ayant fait l'homme, répond-il, il avait à qui pardonner (1).

A une volonté si puissante est donc associée une âme ardente. Nous savons déjà que le regret de sa vie est d'avoir échappé au martyre : « Dieu sans doute, dit-il plus tard, Dieu, qui est le bon médecin, savait mieux que moi ce qui convenait à ma faiblesse (2). » Du moins ne s'épargne-t-il ni jeûne ni mortification (3). Il enseigne qu'on doit se lever au milieu de la nuit pour prier. « La nuit est le moment de la tentation... Qu'elle soit celui de la pénitence... (4). » Et nous savons par son biographe Paulin qu'Ambroise joignait l'exemple au précepte. Sa prière est souvent baignée de larmes (5). Il parle de la communion en termes enflammés. Elle est pour lui « le baiser de Jésus-Christ » (6). Le rêve, et comme la tentation de cet homme, sur lequel tant d'intérêts reposaient, semble avoir été d'en secouer le fardeau, et de ne plus vivre que dans un doux commerce avec Dieu. Dès son élection il voulut, nous nous en souvenons, échapper aux honneurs de l'épiscopat par la vie monastique. Et il eut de tout temps pour les solitaires une tendresse mêlée d'envie, comme pour des privilégiés de la vie religieuse. Il fut, nous le verrons, un des apôtres et des patrons de la virginité au IVe siècle. Et dans sa vie si agitée il s'efforça de réaliser cette vie des vierges et des solitaires, tout entiers à l'amour de Dieu. Dans ses lettres à Irénée, vraies lettres de direction religieuse, il parle de cet amour de Dieu avec des élans,

(1) SAINT AMBROISE, *Hexæm.*, VI, cap. X, 76, ... et tunc requiescit, habens cui peccata dimitteret.

(2) SAINT AMBROISE, *Ep.*, XXXVI, 4.

(3) PAULIN, *Vie d'Ambroise*, 38.

(4) SAINT AMBROISE, *In Psalmum* CXVIII, sermo VIII, 48-52.

(5) SAINT AMBROISE, *De Penitentia*, II, 67.

(6) SAINT AMBROISE, *Ep.*, XLI, 15. Osculamur ergo Christum communionis osculo.

et même des raffinements de dévotion, comme en parlera l'auteur de l'*Imitation* (1). Ce soldat toujours sur la brèche, cet évêque homme d'État est tout près d'être un mystique.

Cet union de la vie active et contemplative est d'ailleurs le caractère commun de tous les grands évêques, et presque la définition de leur genre de vertu. Définition qu'Ambroise nous a donnée lui-même à propos d'un de ses aînés dans l'épiscopat, Eusèbe de Verceil, dont il nous apprend qu'il conciliait les obligations du sacerdoce avec la règle monastique, qu'il avait une vie publique, et une vie cachée (2). Grégoire de Naziance avait dit la même chose dans les mêmes termes d'Athanase (3). Et elle est longue la liste de ceux dont la vie répond à cette double exigence de leurs fonctions et de leur piété. — Or Ambroise est le type accompli de l'évêque, par une vocation de sa nature, et par l'harmonie en lui des qualités diverses que nous lui avons reconnues. Sa sœur se plaisait à lui rappeler que tout enfant il jouait à l'évêque. Et, quand il le fut pour de bon, il entra si bien dans ce rôle, qu'on lui avait imposé, qu'il mérita ce bel éloge de Théodose (ne l'avons-nous pas déjà cité?) qu'avant de le connaître il ne savait pas ce que c'était qu'un évêque.

Il faut ajouter que c'est un évêque du IVe siècle. A cette époque, où l'Église grandit, pendant que tout déchoit autour d'elle, dans les mains de l'évêque se réunissent peu à peu des attributions multiples. Il baptise, il prêche, il confesse, il dirige son clergé. Cela est de tous les temps. Mais comme la victoire du christianisme, et surtout celle de l'orthodoxie, n'est pas achevée, il a des luttes à soutenir, des conversions à opérer. Héritier des apôtres, il est encore un apôtre. Puis il s'agit de faire l'éducation de ces nouvelles recrues de la foi. Et cela est encore l'affaire de l'évêque. Ajoutons qu'il construit des basi-

(1) Voir surtout *Ep.*, XXIX, 10.
(2) SAINT AMBROISE, *Ep.*, LXIII, 71.
(3) GRÉG. NAZ., *Orat.*, XXI, 20.

liques, fonde des hôpitaux, nourrit une armée de pauvres. Il est le directeur de l'assistance publique de son diocèse. Il en est aussi le juge de paix, en donnant à cette belle expression tout son sens. On le consulte, sur toutes sortes d'affaires, affaires d'intérêt et de famille, comme affaires de conscience. Il est en outre le défenseur naturel des faibles contre les forts, des individus, des villes contre l'État, exerçant, selon la forte expression de M. Villemain, un vrai tribunat religieux (1). Il arriva même que cette intervention officieuse de l'évêque se transforma, du moins pour les conflits des particuliers entre eux, en une forme nouvelle, mais régulière de la justice, et qui fut vite préférée à la justice administrative d'alors. C'est ce qu'on appela l'audience épiscopale. Cette justice paternelle de l'évêque eut à son tour l'influence salutaire d'un bon exemple sur la justice officielle du gouverneur, et nous comprenons maintenant tout le sens de ce mot de Probus à Ambroise : « Agis non comme un juge, mais comme un évêque. »

Prêtre, apôtre, administrateur, tribun, magistrat, voilà donc ce qu'est un évêque. Quand cet évêque est saint Ambroise, son action, même religieuse, dépasse les limites de son diocèse. Nous l'avons vu réunir des conciles et travailler à fortifier dans l'Église l'esprit d'unité et de gouvernement. Mais, en dehors de ces occasions officielles, il est en constante relation avec ses collègues de l'épiscopat, qui le consultent par exemple sur le sens de tel ou tel passage de l'Écriture (2). La reine des Marcomans lui demande une sorte de catéchisme à son usage (3). Paulin de Nole veut être attaché à son clergé (4). Partout où il y a un devoir difficile à remplir, on appelle Ambroise et il accourt. Pendant la lutte contre l'arianisme, du vivant de

(1) Villemain, *Tableau de l'éloquence chrétienne au* IV[e] *siècle*, p. 525.

(2) Voir surtout *Ep.*, VIII.

(3) Paulin, *Vie d'Ambroise*, 36.

(4) Paulin, *ex Epist. ad Alypium* quæ est apud August., XXIV alias XXXV.

Justine, il va sacrer un évêque au foyer même de l'hérésie, à Sirmium. En pleine réaction païenne, il fait la dédicace de basiliques à Bologne et à Florence. Puis ce même homme, qu'occupent les affaires de la chrétienté entière, appartient aussi bien au plus humble qui a besoin de lui. Sa porte est ouverte. On le trouve travaillant. Et, par respect pour ces heures d'étude si péniblement disputées à tant de soins, on hésite parfois, et l'on se retire (1). — Ainsi du moins faisait saint Augustin.

Le grand saint que nous venons de nommer est le plus illustre des catéchumènes d'Ambroise. La conquête qu'il fit de cette âme pour la foi est la dernière preuve de son ascendant, et le dernier de ses titres de gloire que nous voulions mentionner. Nous sommes habitués à considérer la conversion d'Augustin comme le dénouement d'un drame tout intérieur. Les *Confessions* sont cependant pleines de la reconnaissance d'Augustin pour Ambroise. Il bénit Dieu qui l'a conduit à Milan, vers celui qui devait le conduire à Dieu (2). Il raconte cette première entrevue d'un évêque et d'un professeur de rhétorique. « L'homme de Dieu me reçut comme un père (3). » Cette instinctive sympathie fut le commencement de tout. Augustin allait écouter Ambroise, et peu à peu se laissait prendre au charme (4) de sa parole, plus attentif cependant encore à la forme qu'au fond. Ce qui nous plaît le moins aujourd'hui dans Ambroise, l'abus de l'allégorie dans l'explication de l'Écriture, était ce qui séduisait Augustin, comme beaucoup d'esprits philosophiques d'alors, en leur fournissant un biais pour croire. On a remarqué que, par une heureuse

(1) Saint Augustin, *Conf.*, VI, 3.

(2) *Id.*, V, 13. Ad eum ducebar a te nesciens, ut per eum ad te ducerer.

(3) *Id.*

(4) *Id.*

concordance de leurs âmes, Ambroise sembla, pendant toute une période, ne prêcher que pour Augustin (1). « La maladie te presse, disait-il un jour devant lui, ta conscience coupable te brûle, ton péché t'écrase, ton âme est dans l'angoisse. Connais-toi toi-même et demande un remède à la prière. Demande le secours de ce médecin qui descendit du ciel pour ceux qui étaient malades, disant : — Ce ne sont pas les gens bien portants mais ceux qui souffrent qui ont besoin du médecin (2). » Monique suivait l'action bienfaisante exercée sur son fils par la parole de l'évêque, et elle l'aimait de toute sa reconnaissance maternelle, elle l'aimait, comme dit Augustin, pour le salut de son fils (3). L'enthousiasme religieux qui se propagea pendant la persécution arienne gagna Augustin, quoique la chaleur de l'Esprit Saint le laissât encore froid (4), selon ses propres expressions. Et certes c'était bien le spectacle qu'il fallait pour fixer cette âme hésitante que celui d'un homme sûr de sa foi, sûr de son droit, et les maintenant si haut, sans qu'on pût appeler son énergie rudesse, et naïveté sa certitude. Car il avait, et Augustin l'avait éprouvé, autant de douceur que de fermeté, et c'était par son éducation, comme par son talent, l'évêque avec lequel un professeur de rhétorique pouvait se trouver le plus d'idées communes et de ressemblance. Peu après, Augustin annonça à Ambroise sa conversion, et lui demanda des conseils pour ses lectures. Et il continua toujours de l'appeler son père, parce que, disait-il, il l'avait engendré à Jésus-Christ. Et il ajoutait : « Tout le monde romain lui rend hommage,... et la foi catholique n'a pas d'interprète plus sûr (5). »

(1) Baunard, *Histoire de saint Ambroise*, liv. V, ch. 4.
(2) Saint Ambroise, *In Psalmum* CXVIII, sermo xix, 2.
(3) Saint Augustin, *Conf.*, V, 2. Ambrosium propter salutem meam maxime diligebat.
(4) *Id.*, IX, 7.
(5) Saint Augustin, *Contra Pelagium*, I, 3.

Tel est l'homme dont nous allons étudier la place et le rôle dans l'histoire de la morale chrétienne. C'est le représentant du christianisme dans les dernières luttes contre les païens, c'est, dans l'Occident, le représentant de l'orthodoxie contre l'arianisme, c'est le conseiller de Théodose, enfin c'est le maître d'Augustin. Avons-nous tort de penser que cela donne à son *Traité des Devoirs* quelque autorité? Et ce que nous avons dit de son éducation, de son esprit, de son cœur, n'explique-t-il pas déjà qu'il ait pu se sentir pour Cicéron quelque affinité, sans que Cicéron d'autre part ait pu lui suffire. — Si nous nous demandions, parmi les figures qui nous sont plus familières, à qui le comparer, c'est à Bossuet que nous penserions. Nous y avons déjà pensé. Bossuet, par les imitations qu'il a faites de saint Ambroise, nous autorise à cette comparaison (1). Il ne s'agit pas de comparer leur éloquence. Ce serait faire tort à saint Ambroise. Il ne s'agit pas de comparer le rôle politique que les événements leur ont fait. Ce serait faire tort à Bossuet. Mais celui-ci, sans qu'il lui fût besoin pour cela d'aucun titre officiel, fut le chef reconnu de l'Église de France, de la même manière que celui-là fut le chef de l'Église d'Occident. Mais leurs idées sont coulées dans le même moule, et leurs âmes sont de la même trempe. Ambroise eût volontiers tiré une politique de l'Écriture sainte, et sa rigide orthodoxie eût souscrit à cette définition : « L'hérétique est celui qui a une opinion (2). » Ne leur reprochons pas de n'être pas originaux. Car ce serait là pour eux un signe de vérité, et mériter ce reproche eût été leur ambition, s'il en avaient eu. Leur conduite a la même sûreté que leur pensée. Il leur manque presque pour parler et plaire à notre imagination quelque faiblesse par où l'humanité

(1) Voir BAUNARD, *Histoire de saint Ambroise*, p. 466, 475 et 569. Le dernier rapprochement nous semble contestable.

(2) Cité par BRUNETIÈRE, *Revue des deux Mondes*, 1er août 1891, p. 661.

se révèle en eux (1). Mais ces deux puissants lutteurs ont eu l'âme pleine de tendresse. Ils ont aimé Dieu d'une ardeur infinie. L'action a pris leurs deux existences; et tous deux cependant ont été des modèles de vie intérieure. Nous venons de le voir pour Ambroise. De même on ne connaît pas Bossuet quand on n'a pas lu ses *Méditations* et ses *Élévations*. Chez l'un comme chez l'autre enfin, idées, actions, tout procède de la foi et tend au service de Dieu. Avec un complet oubli du moi, ils s'efforcent, sans que leur génie leur permette d'y réussir pleinement, de n'être que des défenseurs impersonnels de la tradition, de la vérité, des évêques enfin. En eux on est donc assuré d'étudier, outre eux-mêmes, quelque chose qui les dépasse et qu'ils ont représenté.

(1) Cette idée est très ingénieusement exprimée, à propos de Bossuet, par M. Lanson, *Bossuet*, p. 52 et seq.

CHAPITRE II

LES PREMIERS MAITRES DE SAINT AMBROISE.

Nous avons dit qu'Ambroise, aussitôt qu'il fut évêque, chercha pour l'enseignement qu'il avait à donner des maîtres et des modèles. Et cela est encore un trait bien romain de son caractère. Quand les Romains voulurent philosopher, ils se demandèrent ce qu'on avait pensé en Grèce, et se contentèrent de traduire, ou, si l'on veut, de transposer. Ils étaient nés disciples. Mais certaines doctrines, en passant par leurs mains, prirent plus de fixité et de précision pratique. C'est ainsi que le stoïcisme romain risque de nous faire oublier quelle est la vraie patrie du stoïcisme. Aux Grecs d'inventer, aux Romains de faire durer. Il en fut de la théologie comme de la philosophie. Et ce qui n'était qu'instinct devint méthode. Nés disciples, les Romains étaient nés orthodoxes.

Mais la tradition qui se fixe pour le dogme est encore indécise en morale. Les grands moralistes latins n'ont pas encore écrit, puisque nous en sommes aux débuts de saint Ambroise, et que saint Ambroise est le maître de saint Augustin. De la lecture des Pères apostoliques, que l'on faisait à l'église (1), ressortaient des règles canoniques et aussi des préceptes moraux. Mais ces préceptes donnés sous forme impérative, sans commentaire, ne constituaient pas un enseignement. Ce fut donc vers l'Orient qu'Ambroise tourna les yeux. A Alexandrie une école

(1) Voir Saint Jérôme, *De viris illustribus*, X; Sozomène, *Hist. Eccl.*, VI , 19

de philosophie chrétienne s'était fondée, où furent agités tous les problèmes qui devaient préoccuper tant de siècles. Origène en fut le plus fécond ouvrier d'idées. Cette école avait un ancêtre, Philon le Juif. Philon et Origène devinrent les maîtres de saint Ambroise (1). — Nous voici donc amenés à remonter au delà du Christ même pour trouver les sources où notre saint a puisé, et pour étudier les influences avec lesquelles l'influence de Cicéron s'est rencontrée. Sans vouloir étendre démesurément notre sujet, et substituer à l'histoire de la pensée d'Ambroise celle de la morale chrétienne elle-même, comment ne pas ajouter cette remarque qu'il y a quelque parallélisme entre ces deux histoires, et que nous allons retrouver une des directions que la morale chrétienne eût pu prendre, si elle n'avait eu en elle-même les principes d'une évolution différente et si Rome, une fois de plus, n'avait vaincu l'Orient. Mais elle ne l'a vaincu qu'en s'assimilant le meilleur de sa pensée, de sorte que l'école d'Alexandrie non seulement marque un moment de la morale chrétienne, mais eut sur la constitution définitive de cette morale, et sur l'idéal dont nous vivons, sa part réelle d'influence.

(1) Saint Ambroise a imité, dans son *De Paradisio*, le traité des *Allégories des Lois*, et le traité *De la Création du monde* de Philon ; dans son *De Caïn et Abel*, le traité *Des Chérubins et de Caïn* du même auteur; dans son de *Noe et Arca*, le traité *De l'Agriculture;* dans son *De Abraham*, le livre de Philon qui porte le même titre; dans son *De Jacob et vita beata*, le traité intitulé : *Que tout homme de bien est libre*. D'autres imitations de détail sont à signaler. Voir en particulier *De Tobia*, 20 ; et *Epist.* XXVII, 2.

Saint Ambroise s'inspire toujours d'Origène dans l'interprétation des Écritures. D'après saint Jérôme, il a imité Origène dans son *Hexæmeron*. Il suffit de rapprocher les *Commentaires des Psaumes XXXVI, XXXVII et XXXVIII* des deux auteurs pour que les emprunts de saint Ambroise ressortent avec évidence. Saint Ambroise a encore imité Origène (*Homil. in Luc.*), dans son *Expositio Evangelii secundum Lucam*. Il est plus que probable enfin qu'il a eu entre les mains le *Commentaire du Cantique des Cantiques* d'Origène, et s'en est servi dans son *De Isaac et Anima*.

I

Philon.

Philon a été malicieusement appelé le premier des Pères de l'Église (1). Mais l'Église, ne réussissant pas à démontrer que Philon s'est converti (2), hésite à reconnaître ce qu'elle doit à un Juif. D'autre part les rabbins le renient. Pris entre ces deux ingratitudes, Philon n'est plus d'aucun parti, d'aucune religion, et sa gloire en a souffert. Il semble que les premiers chrétiens aient eu à son endroit moins de scrupules. Nous allons dire bientôt que Clément et Origène furent ses disciples. Et, si ce sont là des suspects, ajoutons que Justin (3) s'est servi de lui, et aussi Cyrille. Or Justin et Cyrille sont des saints. Eusèbe vante la richesse, la fécondité, l'élévation de son style et la profondeur de ses pensées (4). Saint Jérôme qualifie ses ouvrages de remarquables (5). Enfin nous ne nous occupons de lui ici que parce que saint Ambroise n'a pas dédaigné de l'imiter. — On trouve en lui, qu'elles soient de lui, ou qu'il faille plutôt en reculer très loin l'origine, des idées qui sont devenues chrétiennes en métaphysique et en morale. Il nous intéresse au moins comme le représentant de tout un passé gros d'avenir, et l'héritier de doctrines que nous ne connaissons pas. Il représente aussi, en même temps que l'union des Juifs et des Grecs dans cette Alexandrie bâtie tout exprès pour la fusion des races et des idées, l'union de la

(1) Havet, *le Christianisme et ses origines*, t. III, p. 388.

(2) Cette démonstration a été tentée par le P. B. de Montfaucon, *Traduction de la vie contemplative*, Paris, 1709.

(3) Voir surtout Saint Justin, *Apol.*, I, 59, 60.

(4) Eusèbe, *Hist. Eccl.*, II.

(5) Saint Jérôme, *Catal. script. eccl.* : « opera prœclara. »

foi et de la philosophie. Et par là encore il est un ancêtre. La religion juive ne fut qu'une religion. La philosophie grecque ne fut qu'une philosophie. Chez Philon nous trouvons les deux choses à la fois, comme nous trouvons les façons de penser de l'Orient et de l'Occident si étroitement associées et confondues qu'on est souvent embarrassé pour faire dans ses écrits la part des unes et des autres.

A cette harmonie de la foi et de la philosophie deux théories viennent en aide, et qui toutes deux firent fortune, la théorie des emprunts et celle des allégories. Si nous trouvons dans Platon des idées conformes à celles de la Bible, c'est que Platon avait connu la Bible. Ambroise abusera de cette explication commode. Et plus tard il faudra aussi que Sénèque ait connu saint Paul. Il est vrai qu'avec un esprit d'équité, qui aura moins d'imitateurs, Philon imagine, dans sa *Vie de Moïse*, que Moïse à son tour aurait bien pu connaître Platon. Car la fille du Pharaon fit si bien les choses pour son protégé qu'elle appela des maîtres grecs, malgré la dépense, et il ne cessait plus tard d'étudier leurs doctrines (1). Peu importent les contradictions et les anachronismes. Ou plutôt il y faut voir un témoignage de plus de l'intention de l'auteur qui ne recule pas devant l'invraisemblable. Ces emprunts réciproques expliquent que certains dogmes religieux soient aussi des dogmes philosophiques. — Quand il y a, au contraire, répugnance entre la raison et la foi, c'est à l'allégorie qu'on a recours. Philon n'est pas l'inventeur de cette méthode. Les kabbalistes avaient déjà comparé les récits de la loi au vêtement de la loi, et avaient traité d'insensés ceux qui s'en tiennent au vêtement (2). Quand les Juifs se trouvèrent en présence de Grecs railleurs à convertir, ou tout au moins à désarmer, ils appelèrent vêtement de la loi tout ce

(1) PHILON, *Vie de Moïse*, édition Mangey, t. II, p. 83 et 85. Nous citerons toujours Philon dans cette édition.

(2) ZOHAR, cité par A. FRANK, *la Kabbale*.

qui pouvait gêner les esprits forts, et mirent sous ce vêtement à peu près tout ce qu'ils voulurent. Pour être juste, il faut ajouter que ces mêmes Grecs leur avaient donné l'exemple, et cette méthode allégorique est de celle dont on ne sait en vérité si elle vient d'Orient ou d'Occident. Quand les fables de la mythologie commencèrent à scandaliser le bon sens et le sens moral devenus plus regardants, on se mit à les interpréter. On y vit l'expression de phénomènes physiques, de révolutions cosmiques; et on put décemment rester païen. La Bible subit donc la même opération. Et, habitués plus ou moins à penser et à parler par images, ceux qui alors lisaient la Bible eurent moins de scrupule que n'en auraient ceux qui la lisent aujourd'hui à accepter cette perpétuelle violence qui lui était faite. Nous ne devons donc pas juger, avec nos esprits plus formés à la précision et plus respectueux des textes, des habitudes de pensée qui sont d'un autre temps et d'un autre pays. Quoi qu'il en soit, l'imagination subtile des Alexandrins se donna libre carrière, et si, à Jérusalem, la lettre obscurcissait l'esprit, à Alexandrie l'esprit fit s'évanouir la lettre.

Il faut citer quelques exemples de cette exégèse de Philon, puisqu'aussi bien l'exégèse de saint Ambroise en procède. Philon a écrit trois livres intitulés *Allégories des Lois*. Son procédé y apparaît si méthodiquement outré qu'on croirait à une gageure. Lorsqu'il est dit que Dieu planta le paradis, ne vous figurez pas que Dieu fit un métier de jardinier. Ce serait impiété et grossièreté d'esprit. Entendez qu'il a semé les vertus dans le cœur de l'homme. Le paradis fut appelé Éden parce que Éden veut dire plaisir, et que le plaisir doit être là où est la vertu. Et ce paradis fut tourné vers l'Orient, parce que la vertu dissipe, comme un soleil levant, les brouillards de l'âme (1). Quatre fleuves l'arrosaient. Ils représentent les quatre vertus (2).

(1) Philon, t. I, p. 51 et seq.
(2) *Id.*, p. 56, 57.

L'homme, l'hôte de ce paradis, c'est l'entendement chargé de cultiver les vertus (1). Dieu enfin lui donne une compagne, — la sensibilité (2). Et cela continue ainsi. Mais Philon met des allégories ailleurs que dans ses livres des *Allégories*. Il en met partout. Sara jette Abraham dans les bras d'Agar. C'est qu'on ne peut arriver à la sagesse qu'après s'être donné à la science qui est sa suivante (3). Comment ne pas voir enfin dans le duel fratricide de Jacob et d'Ésaü la lutte intestine de nos bons et de nos mauvais instincts (4)? L'histoire de la tour de Babel a un sens encore plus profond. Les méchants s'associent pour le mal, mais trouvent dans leurs vices même le principe qui dissout leur association. Ils ne s'entendent plus (5).

Il arrive même que Philon cherche un sens caché aux passages dont le sens littéral est le plus clair et le plus élevé. Voici l'allégorie introduite jusque dans la morale. Si ton prochain, est-il dit, t'a donné en gage sa couverture, tu la lui rendras avant le coucher du soleil ; car c'est son seul abri, le seul voile de sa nudité ; comment s'envelopperait-il pour dormir ? Il criera vers moi, et je l'écouterai ; car je suis la pitié. « Il semble, dit justement M. Havet, que jamais texte n'a eu moins besoin de commentaire dans sa simplicité si touchante (6). » Mais Philon ne peut admettre que Dieu s'occupe de ce que deviendra une couverture. Puis qui prêterait sur une couverture? Et si on avait prêté enfin, on ferait bien de garder son gage. Philon ne comprend pas. C'est qu'il ne veut pas comprendre, afin de se mettre dans la nécessité de chercher un autre sens. La couverture c'est la raison sur laquelle les passions ont pris de l'empire,

(1) Philon, t. I, p. 61.
(2) *Id.*, p. 66, 67.
(3) *Id.*, p. 520.
(4) *Id.*, p. 520.
(5) *Id.*, p. 406.
(6) Havet, *le Christianisme et ses origines*, t. III, p. 426.

mais qu'il nous faut absolument délivrer avant que la nuit se soit faite dans notre âme (1). Comme cela est plus beau et d'une plus haute spiritualité!

N'allons pas croire cependant que cette interprétation des règles morales pratiques ira jusqu'à les supprimer. Du moins Philon s'interdit-il cette conséquence, qui pourrait aller loin, de ses principes. Il blâme ceux qui, dans leur recherche d'un sens fuyant et intérieur, s'affranchissent de toute observance extérieure et ponctuelle. Les fêtes ne sont que des figures des joies de l'âme. Ce n'est pas une raison pour manquer aux cérémonies du culte. La vraie circoncision est le retranchement des voluptés, qui ne dispense pas de l'autre circoncision. Mais toute loi est double. Elle est corps et âme. De même qu'il faut respecter le corps qui est l'enveloppe de l'âme, on honore l'esprit de la loi en en observant la lettre (2). M. Renan a même fait observer que cette stricte discipline est le rachat des hardiesses de la pensée : « La pauvre humanité n'a pas assez d'intelligence pour supporter deux libertés à la fois (3). » L'exégèse est suspecte, quand elle aboutit à des immunités et fournit des excuses. Celle de Philon est donc au-dessus de ces soupçons. On n'en pourrait dire autant de toutes celles qui lui succédèrent. — Mais cela nous démontre en même temps qu'en attribuant, comme nous l'avons fait, aux besoins de la propagande la méthode de Philon, nous ne l'avons pas suffisamment expliquée. Car les concessions sur la forme et sur les pratiques auraient été alors les premières de toutes. Si les allégories ont aidé à attirer certaines intelligences que choquait la matérialité du texte, comme plus tard Augustin, elles n'avaient pas été imaginées que pour cela. Elles sont l'œuvre sincère d'esprits ainsi faits qu'ils ne peuvent voir simplement les choses, qu'il leur faut en tout du

(1) Philon, t. I, p. 634, 635.
(2) *Id.*, t. I, p. 450.
(3) Renan, *l'Église chrétienne*, p. 84.

mystère, et qu'un langage que l'on comprend leur semble indigne de Dieu. Aussi Philon subtilise-t-il le sens des mots jusqu'à ne leur laisser exprimer que des vérités d'ordre moral et intellectuel.

A ceux qui, dans les mots, lisent tant de choses cachées que ne disent pas les nombres? C'est en effet en vertu du même tour d'esprit que Philon célèbre les mérites du nombre 6. Dieu fit le monde en six jours. Cela n'est dit que pour faire valoir le nombre 6, le premier qui soit à la fois divisible par 2 et divisible par 3 (1). Dieu s'est reposé le septième jour. Or le nombre 7 est non moins merveilleux. Il y a sept planètes, sept jours de la semaine, sept membres du corps humain, (en appelant membres ce qu'il plaît d'appeler ainsi), sept trous dans la figure humaine (deux yeux, deux oreilles, deux narines et la bouche). Les enfants vivent à sept mois. Le septième jour est décisif dans l'évolution d'une maladie (2). Et il est des exemples que nous ne citons pas. Qui n'a pas lu ces pages ne comprend pas Philon. Qui les a lues ne comprend pas davantage, mais sait au moins qu'il ne comprend pas.

Toute la philosophie de Philon est imprégnée de ce mysticisme. Mais nous ne voulons parler ni de sa théorie du Verbe, ni de l'ébauche de Trinité que l'on trouve chez lui. Nous nous bornons à sa morale. Elle fait corps avec sa méthode. Fondée tout entière sur une opposition radicale de la chair et de l'esprit, elle a de toute morale mystique la séduction et les périls. La vertu est chose tout intérieure. Philon n'est pas un pharisien. S'il se soumet, comme nous l'avons vu, au formalisme, il ne croit pas que le formalisme suffise. Dieu n'est pas apaisé par de riches hécatombes, mais par un cœur pur. Et quelquefois l'expression de ces hautes vérités dans la bouche de Philon est toute stoïcienne (3). Mais voici qui est moins stoïcien. Dualiste consé-

(1) Philon, t. I, p. 44.
(2) *Id.*, p. 45, 46.
(3) *Id.*, p. 324. Voir la fin de ce chapitre.

quent, Philon pousse le mépris du monde jusqu'au pessimisme (1), et celui de la chair jusqu'à la mutilation (2). Il a de l'universel péché une conception qui sera dépassée, mais qui n'en eût pas moins donné le frisson à un Hellène. Le judaïsme, prenant philosophiquement conscience de lui-même, ne pouvait aboutir qu'à ce genre de doctrine (3). La chute et la génération sont pour Philon une seule et même chose, ce qui explique l'infinie propagation du mal. La femme est l'élément sensible qui perd l'homme, et Philon parle d'elle comme Schopenhauer. La moralité consiste donc à défaire l'œuvre du péché, c'est-à-dire à dégager l'âme du corps qui est son tombeau. C'est la conception, on le voit, la plus ascétique qu'il soit possible d'imaginer.

Mais cette vertu ascétique n'est que le commencement de la vertu. C'est une vertu « d'enfants ». Il faut que l'idée de Dieu et de son service s'ajoute à elle, et lui donne plus de prix. « Les vertus sont bonnes en elles-mêmes ; mais elles sont meilleures si on les pratique pour honorer Dieu. » M. Havet, qui cite ce passage, observe que la morale qui, pour Socrate et les siens, était souveraine, se trouve désormais subordonnée (4). Croire devient par suite le premier des devoirs. Le mot πίστις prend une force et un sens nouveau (5). Et l'incrédulité devient un crime (6). Si encore cette foi était la récompense de la sincérité de l'esprit, et comme le signe et le couronnement du vrai mérite. Mais Dieu fait pleuvoir sa grâce où il veut (7). Nous ne sommes pas les auteurs de nos bonnes actions. « Si l'âme dit : c'est moi qui plante, elle est sacrilège... L'âme qui enfante d'elle-même

(1) Philon, t. I, p. 198.
(2) *Id.*, p. 224.
(3) Voir Ziegler, *Geschichte der christlichen ethik*, p. 48 et seq.
(4) Havet, *le Christianisme et ses origines*, t. III, p. 409.
(5) *Id.*, p. 403.
(6) Philon, t. I, p. 623; t. II, p. 114.
(7) *Id.*, t. I, p. 599.

avorte (1). » Dieu se rit de nos efforts individuels; et, quand nous avons cru nous vaincre, il nous avertit par une chute de notre orgueil. Lorsque nous sommes faibles au contraire, il nous fait triompher (2). En un mot Dieu est le commencement et la fin de tout (3). Il est le commencement : la science vient de lui, comme la vertu. Pour elle aussi il y a une grâce. Toute science humaine n'est que réminiscence d'une révélation primordiale (4). Car l'homme, disons-le une fois de plus, ne peut rien par lui-même. Mais, pour retrouver en nous cette science qui y a été mise, il nous faut encore le secours de Dieu. Philon nous fait la confidence de ses propres impuissances, et des caprices divins, auxquels son esprit et son travail sont soumis (5). — Dieu, avons-nous dit, est aussi la fin du tout. Le souverain bien de l'homme est de le posséder. Pour obtenir cette possession, il faut fuir la terre, le corps, les sens, la raison, il faut se fuir soi-même (6). Alors à l'âme brûlante de désir, jusqu'à faire trembler de fièvre le corps qu'elle anime (7), Dieu se livre : c'est l'extase.

Tels sont les principaux traits de la morale de Philon. Nous n'avons emprunté aucun d'eux au traité *De la vie contemplative*, dont l'authenticité est depuis quelques années contestée (8). Mais qu'il soit ou non de Philon, ce traité appartient au même courant d'idées. Il ne laisse donc pas que d'être instructif pour

(1) M. Denis (*Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité*, t. II, p. 306) a fortement commenté ces textes.

(2) Philon, t. I, p. 81.

(3) *Id.*, p. 343.

(4) *Id.*, t. II, p. 409.

(5) *Id.*, t. I, p. 441.

(6) *Id.*, p. 482.

(7) *Id.*, p. 380.

(8) Voir Michel Nicolas, *Revue de théologie de Strasbourg*, 1868, p. 25-42 ; Graetz, *Histoire du judaïsme*, et Vernes, *Revue critique*, 1874, p. 293. M. Nicolas voit dans l'ouvrage en litige une sorte d'amplification du traité de Philon : *Que tout homme de bien est libre*. M. Renan est tout récemment

nous. Il y est parlé d'un véritable ordre religieux. Ceux qui le composent demeurent loin des villes, où il y a trop de trouble et de bruit pour l'âme qu'a une fois attirée la sagesse. Chacun habite un modeste cottage, assez éloigné de celui du voisin pour qu'il soit possible d'y mener une vie solitaire, assez rapproché pour que quelque lien de société subsiste. Telle est en effet l'organisation de leur vie : chacun a chez lui une chambre de piété, un oratoire où il évite toute occupation qui regarde le corps; mais il y vit avec Dieu, priant, étudiant, s'ingéniant à trouver aux Écritures un sens caché. Six jours de la semaine se passent ainsi. Mais, le septième, tous se rendent dans une vaste salle séparée par une cloison haute de trois coudées en deux parties, l'une pour les hommes, l'autre pour les femmes (car c'est un ordre d'hommes et de femmes), de façon à ce que, sans se voir, hommes et femmes entendent la même parole, celle du plus ancien qui vient leur expliquer l'enseignement divin. Toutes les sept semaines un banquet frugal, que l'auteur oppose aux banquets du monde, réunit toute la communauté. On y mange, comme les autres jours, du pain et du sel, et on y boit de l'eau. Mais on y chante en commun des hymnes à la gloire du Seigneur, Puis, comme dans les récits d'Aulu-Gelle, on discute tous les problèmes qui se présentent. La fête se prolonge et la nuit se passe en danses honnêtes. Il en est même une qui est longuement décrite, et que nous appellerions irrévérencieusement une figure de cotillon. Hommes et femmes, rangés sur deux fronts de bataille, se rejoignent après quelques évolutions, pour figurer ces deux murailles d'eau qui, après avoir laissé passer les Hébreux entre elles dans la mer Rouge, fondirent l'une sur l'autre pour noyer les Égyptiens. Ainsi ces moines mettent de l'allégorie jusque dans leurs danses.

A quelle date se rapporte cette pittoresque description? Quels sont ces solitaires dont elle parle? Ont-ils même jamais

revenu sur cette question, et conclut en faveur de l'attribution à Philon lui-même du traité *De la vie contemplative*. (*Journal des savants*, février 1892.)

existé? Ce sont questions maintenant soulevées. Mais un traité de Philon qui n'est pas contesté (1) nous offre un tableau presque analogue de la vie des Esséniens, ces quakers de la Judée. Pacifiques agriculteurs, ils ignorent le commerce et la guerre. Ils n'ont point d'esclaves, mais se servent les uns les autres. Ils mettent tout en commun. De science, ils ne veulent connaître que la morale. Toutes les persécutions n'ont pu vaincre leur sainteté. Enfin, ce sont des chastes (2). — Quand Philon n'aurait pas écrit le traité *De la Vie contemplative*, il n'en serait donc pas moins un des patrons du monachisme (3). Et déjà nous voyons se dessiner dans l'Orient cet idéal d'une vie menée loin du monde, rompant avec les conditions habituelles des sociétés humaines, plus méditative, plus intérieure, plus occupée de Dieu enfin, qui devait exercer sur les âmes chrétiennes une si contagieuse séduction.

Philon est le disciple de tant de gens (4) qu'il n'est, à vrai dire, le disciple de personne. Sa philosophie, et cela en fait pour nous l'intérêt historique, est un rendez-vous de doctrines et comme de races diverses. Il est superflu de rappeler qu'il est Oriental, qu'il est Juif. Mais il est très douteux que ce Juif ait parlé une autre langue que la langue grecque. Si bien qu'il est amené à chercher pour sa pensée, pour sa foi des formules qui soient grecques. Et c'est Platon qui les lui fournit le mieux. D'où vient cette affinité du platonisme et de l'Orient? Toujours est-il qu'elle existe, et que les autres philosophies grecques ont dû se mettre à la remorque de celle-là qui leur avait comme préparé la voie. On a signalé maints points communs à la théologie de Philon et à celle de Platon (5), sans qu'on puisse

(1) *Que tout homme de bien est libre.*
(2) Philon, t. II, p. 457 et seq.
(3) Saint Jérôme, *Ep.*, XXII, 36, le cite comme tel.
(4) Voir Bois, *Essais sur les origines de la philosophie judéo-alexandrine*, 1890.
(5) Havet, *loc. cit.*, p. 390-395, 405 ; Delaunay, *Philon d'Alexandrie*, p. 37.

dire s'ils sont dus à des emprunts de Philon ou à la rencontre de leurs deux pensées. Mais ce qui, mieux que telle ou telle partie de son système où le génie de l'Orient se retrouvait, désignait Platon à la préférence et à l'imitation de Philon, c'est l'enthousiasme qui l'anime, c'est le sens du divin qu'il a possédé à un tel degré, c'est cette notion de quelque chose de surnaturel et comme d'une grâce qui se mêle à l'art, à la science et jusqu'à la vertu. Un écrivain, très délicat appréciateur des choses de l'antiquité, nous a montré dans l'équilibre des facultés, dans la mesure en toutes choses, dans l'autonomie de l'esprit, dans l'achèvement de ce qu'il y a en nous de vraiment humain, toutes qualités qui constituent le type moral d'Aristote, la perfection selon le goût des Grecs (1). Si cela est, la morale de Platon est moins grecque que celle de son successeur. Et l'on comprend le double sens de cette phrase si souvent citée : « Est-ce Platon qui parle comme Philon, ou Philon qui parle comme Platon (2)? »

Puis nous avons tout lieu de croire. quoique les renseignements historiques nous fassent défaut, que des philosophes existèrent qui poussèrent le platonisme plus loin que Platon. De la famille philosophique de Platon, nous ne connaissons en effet qu'une branche, celle qui, dans l'héritage du maître, prit pour elle la dialectique. Mais il serait étrange que le Platon de la dialectique ait été pour les générations qui le suivirent tout Platon, et que personne n'ait songé à recueillir et à faire fructifier les autres parties de sa pensée, d'autant que certains indices (3) marquent, pour ces mêmes générations, dans la courbe des sentiments humains, un degré élevé de mysticité et de religiosité. Carnéade n'est donc pas le vrai disciple de Platon. Et d'autres, que nous ne connaissons pas, et qui firent

(1) Ollé-Laprune, *la Morale d'Aristote*, ch. II.
(2) Photios, *Biblioth.*, p. 86.
(3) Voir Havet, *loc. cit.*, t. II, p. 129; t. III, p. 405.

cause commune avec l'école attardée ou renaissante de Pythagore, continuèrent une tradition qui prépara l'esprit grec à sa rencontre avec l'esprit de l'Orient. Plutarque, qui vint plus tard, nous semble avoir été, malgré son bon sens réputé, l'un des derniers représentants de cette tradition, lui pour qui l'âme humaine est un instrument passif et stérile dans la main de Dieu (1), et qui fait de la vertu une condition de la science (2). La philosophie d'Ammonius Saccas et de Plotin a donc des antécédents historiques lointains. Et Philon lui-même n'avait pas eu à découvrir Platon. Du moins ce grand nom servait depuis longtemps d'étiquette à tout un ensemble de doctrines, ou plutôt de tendances, que le disciple de Socrate se fût peut-être étonné de se voir attribuer, quoiqu'il y ait dans le développement et jusque dans la déformation des doctrines une logique secrète.

II

De Philon à Origène : la gnose.

Après Philon, avons-nous dit, Ambroise eut en Orient un autre maître, Origène. Pour arriver de l'un à l'autre, nous n'avons qu'à poursuivre cette rapide histoire du platonisme, du moins dans ses rapports avec la religion qui vient d'éclore. — Lorsque le christianisme ne s'adressa plus seulement aux pauvres d'esprit, les âmes qu'il rencontra n'étaient point, tant s'en faut, des âmes neuves et vierges de toute spéculation. Bossuet a même remarqué (3) que beaucoup de doctrines classées comme hérésies n'ont rien du tout de chrétien, et qu'issues de doctrines antérieures, ou antérieures elle-mêmes à la

(1) Plutarque, *De Pyth. orac.*, 21.
(2) Plutarque, *De Id. et Osir.*, 2.
(3) Bossuet, *Histoire des variations*, XV.

venue du Christ, elles seraient mieux appelées païennes. C'est ce milieu malsain qu'eut à traverser la religion naissante, comme pour éprouver sa robuste constitution, et la philosophie commença par être pour elle un danger. Cette philosophie était encore le platonisme. Tertullien appelle Platon le patriarche de de toutes les hérésies. Du moins Platon est-il comme le facteur païen de la gnose. Mais la gnose est juive aussi, et enfin elle est chrétienne, et quelques-uns ont classé les gnostiques selon la prédominance de l'un ou de deux de ces trois éléments; le christianisme, le judaïsme et le paganisme (1). Dans cette classification, faut-il ajouter, ils ne tenaient compte que de ce qu'ils connaissaient. Car la gnose est autre chose encore, et dans les origines des différents systèmes que ce nom résume une grande inconnue subsistera longtemps : la part de l'Orient. — Si multiples cependant que soient les doctrines gnostiques, si ramifiées, si lointaines, si perdues qu'en soient les sources, ce n'est pas sans raison qu'un nom commun sert à les désigner. Car elles ont des caractères communs qu'il nous faut dire au moins pour expliquer ce qui vient après elles, et pour mesurer le chemin parcouru par la philosophie chrétienne depuis le règne de la fantaisie métaphysique, qui est le leur, jusqu'au jour où Ambroise se mit à l'école plus sage, plus pratique de Cicéron.

Tandis que, dans la tradition orthodoxe, la morale est l'essentiel, et que peu à peu le dogme se forme autour d'elle, mais en gravitant vers elle, dans la gnose tout est rêverie savante et idéalisme subtil. Si elle eût triomphé, le christianisme n'eût pas été ce qu'il est avant tout : une règle des mœurs. Nous n'avons pas à décrire ces échafaudages dans le surnaturel qui donnent le vertige à notre épais bon sens d'Occidentaux. L'idéalisme des gnostiques a de telles susceptibilités qu'ils ne croient jamais pouvoir mettre assez d'intermédiaires entre la matière et le créa-

(1) Baur, *la Gnose chrétienne*, Tubingue, 1835; Freppel, *Saint Irénée*.

teur que souillerait le contact de sa créature. Puis il leur semble que l'existence du mal n'est plus un problème quand ils ont déplacé et morcelé les responsabilités, et ils innocentent Dieu aux dépens des divinités inférieures. Partis de tels principes, ils renchérissent sur les inventions les uns des autres, et multiplient les êtres, comme on dira au moyen âge, au delà de toute nécessité. Jésus n'apparaît plus qu'à son tour dans la série des émanations célestes, et il apparaît dépouillé de toute personnalité et de toute humanité. Pour Valentin, il arrive trente-troisième sur la liste des éons (1).

Comment, pour de telles aberrations, trouvait-on des disciples? — Les systèmes gnostiques favorisaient l'esprit de secte, ce parasite du sentiment religieux. Le christianisme ne triomphera définitivement de la gnose que, lorsque avec les ordres monastiques, il donnera dans son propre sein une satisfaction à ce désir si répandu de faire partie d'un petit nombre d'élus. « Je parle pour un sur mille, » disait un gnostique (2). Quel orgueil si l'on se sent être celui-là, et quelle raison d'être d'avance convaincu! Les gnostiques exploitèrent ces sentiments, et ils avaient une façon à eux d'éviter les objections et de répondre par un sourire qui signifiait : « Vous ne serez jamais qu'un simple fidèle... ; nous ne pouvons discuter avec vous (3). » Donc la gnose avait ses initiés. Basilide exigeait de ses adhérents un noviciat de cinq ans (4). Parfois on payait pour cette initiation (5), et on tient à sa foi quand elle a coûté. Puis, et c'est le châtiment de ces folies mystiques, comme la raison ne servait de rien pour arriver à un Dieu trop bien caché, on y arrivait par d'autres moyens. L'excès du spiritualisme aboutit au matérialisme religieux. On

(1) Voir ABBÉ DUCHESNE, *les Origines chrétiennes*, cours lithographié, p. 155.
(2) SAINT IRÉNÉE, I, XXIV, 6.
(3) TERTULLIEN, *In Val.*, 1.
(4) Voir ABBÉ DUCHESNE, *loc. cit.*, p. 151.
(5) *Id.*, p. 158.

évoque ce qu'on ne peut concevoir. Les conjurations, les talismans suppléent à l'impuissance de la pensée. Toute une liturgie faite à la fois de mise en scène et de mystère frappait et retenait les imaginations (1). Le mysticisme, d'abstrait, devint dévot et tomba dans des pratiques étranges. Il y eut des mots à pouvoir magique, comme celui d'*abraxas* chez les basilidiens. On avait commencé par toutes les hardiesses de la pensée, on finit par la superstition.

Les conséquences morales de pareils états d'esprit ont de tout temps été les mêmes. Comme les disciples du stoïcien Ariston, les quiétistes de toutes les religions ont été conduits à l'indifférence morale fondée sur un insupportable orgueil. Il y a toujours quelque danger à se mettre tellement au-dessus des autres qu'on s'affranchit de leurs devoirs. La plus grande somme de vertu est, comme la plus grande somme de bonheur, dans les voies moyennes. Or les gnostiques se croient par leur science devenus d'une autre nature. Ils sont les spirituels et s'opposent aux charnels. « Les hommes, c'est nous, disent-ils; les autres ne sont que porcs et chiens (2). » Le gnostique est celui qui sait. Cela lui sert d'universelle dispense et d'universelle absolution. Il a pour honorer Dieu la véritable méthode qui est de le con naître tel qu'il est. Souffrir pour lui, mourir pour lui sont des façons vulgaires, à la portée de tous. Le martyre est une sottise (3). Que signifient pour le gnostique ces misères qu'on appelle des fautes ou des vices? Sa vertu est inamissible. « L'or peut traîner dans la boue sans se corrompre (4). » Puis il lui plaît d'ignorer ce que fait son corps. « A la chair ce qui est de la chair, à l'esprit ce qui est de l'esprit (5). » Toutes les promiscuités

(1) Saint Irénée, I, xxi.
(2) Épiphane, XXIV, 5.
(3) Clément, *Stromates*, IV, 4; Saint Irénée, I, xxiv, 6; III, xviii, 5.
(4) Saint Irénée, I, vi, 2.
(5) *Id.*, 3.

ne le souillent pas, parce qu'elles ne l'atteignent pas. Cela se passe en dehors de lui. A plus forte raison les paroles que l'on dit, les fêtes où l'on va, les viandes que l'on mange sont-elles choses indifférentes (1). — Tels, par exemple, furent les Valentiniens, libidineux et dévots, véritables théoriciens de l'hypocrisie (2).

Carpocrate alla plus loin qu'eux. Il ne se contente pas de rendre l'immoralité innocente. Pour triompher d'âmes entêtées dans leurs préjugés, il la veut obligatoire. Elle devient un moyen d'affranchir l'âme de la chair, et la communauté des femmes est transformée en institution pieuse (3). Il faut avoir accompli tous les actes possibles pour mériter le salut. L'âme trop lente ou trop craintive pour épuiser la liste des iniquités dans une seule vie ne sera pas tenue quitte. Ce sera pour elle à recommencer. Soyons donc dès maintenant consciencieusement infâmes. La glorification du mal fut, à d'autres époques, le paradoxe de quelques esprits raffinés. Mais cette morale à rebours fut prise sérieusement alors pour une morale, et une femme qui la prêcha à Rome trouva des auditeurs (4). On appela fils de Caïn, ou Caïnites, les disciples de Carpocrate. Les Adamites ne valaient guère mieux. Leur culte consistait à figurer Adam et Ève. Ils appelaient leur église paradis, ils la chauffaient et s'y tenaient nus, ce qui ne les empêchait pas de vanter leur chasteté (5). — Chose à noter, tous ces rêveurs plus ou moins malfaisants n'avaient pas oublié leur Platon, et s'autorisaient de sa *République*, dont ils prenaient à la lettre toutes les utopies (6).

(1) Saint Irénée, I, vi ; Origène, *In Ezech.*, III, 4.
(2) Saint Irénée, *id.*
(3) Sur Carpocrate voir les textes cités par Renan, *l'Église chrétienne*, p. 179.
(4) Saint Irénée, I, xxv, 6 ; Clément, *Stromates*, II, 20 ; VII, 17.
(5) Clément, *Stromates*, I, 15 ; III, 4 ; VII, 7 ; Origène, *De oratione*, 5.
(6) Voir Renan, *Marc-Aurèle*, p. 125.

Le mépris de la chair conduisit d'autres gnostiques à des conséquences toutes contraires, mais plus honorables, tellement les instincts des hommes commandent à leurs déductions. Marcion est le plus original de ces maîtres de l'ascétisme. Sa morale chagrine, et fondée sur la perpétuelle opposition de deux principes, fait prévoir le manichéisme. Sa haine de la chair va jusqu'à la haine de la vie. Il condamne l'union des sexes non seulement pour elle-même, mais pour ses conséquences et parce que, en assurant la propagation de l'espèce, elle fait le jeu de Satan. Et il rêve, comme nos modernes pessimistes, d'une fin volontaire de l'humanité. La chasteté est pour lui une méthode. Le règne de Dieu, pour un de ses disciples les plus fanatiques, consistera dans la suppression des sexes, cause de tout le mal (1). Les gens mariés ne pouvaient faire partie de l'église de Marcion. Pour eux point de baptême (2). Les autres abstinences s'ensuivaient. Les marcionites ne se nourrissaient pas de ce qui avait vécu, ἐμψύχων ἀπέχονται. Ils s'interdisaient le vin jusque dans la célébration des mystères (3). D'où le nom d'aquariens. L'usage du vin et de la viande classait un homme parmi les impurs. Ils avaient un fanatisme de la frugalité et un mépris de la création que nous taxerions aujourd'hui d'orgueilleux et d'impie. De mauvais plaisants fort judicieux leur conseillaient, pour être tout à fait logiques, de se laisser mourir de faim (4). Ces exagérations ne décourageaient pas les disciples. Justin nous apprend que Marcion en eut partout (5). Cela ne tenait pas seulement à l'homme, mais à la doctrine. Quoique l'Asie Mineure restât le centre de l'ascétisme, il rayonnait sur presque tous les points

(1) Clément, *Stromates*, I, 21 ; III, 23.
(2) Voir *Id.*, IV, 4 ; Tertullien, *Adv. Marc.*, I, 14 ; Eusèbe, *Hist. Eccl.*, VII, 12.
(3) Saint Jérôme, *In Gal.* 6.
(4) Voir Renan, *Marc-Aurèle*, p. 161.
(5) Justin, *Apol.*, I, 26.

du monde chétien (1). Et il y eut des ascètes qui n'étaient pas des marcionites.

Il faut donner deux raisons du succès de cette rude morale. La première vaut pour le temps où elle apparaît. La vie chrétienne était une vie de lutte et de préparation au martyre. La morale devait être un entraînement à la résistance et à la souffrance. Tertullien, parlant de ces pratiques austères, ajoute : « Par elles on s'endurcit à la prison, à la faim, à la soif, aux privations et aux supplices; grâce à elles le martyr n'a pas à craindre de surprises; toute douleur lui a été rendue familière; il a d'avance tué sa chair, le bourreau ne peut rien contre elle (2). » Un siècle et demi plus tard, au temps d'Ambroise, les âmes chrétiennes seront dans des conditions morales toutes différentes. Les minorités trouvent dans la lutte même une attitude et un principe de vertu, surtout si elles sont persécutées. Il faut à la vertu des majorités d'autres principes. Mais l'ascétisme a aussi des raisons éternelles au fond de la nature humaine. Il présente une conception relativement simple du mérite moral et si, par la voie du détachement, il mène le plus souvent à la bonté, pour commencer, il demande surtout de l'endurance. Il attire par son âpreté les âmes éprises d'effort, et qui aiment la lutte, fût-ce contre elles-mêmes. Et cet attrait qu'il exerce est la preuve sans cesse rééditée de cette remarque de Kant que ce n'est pas en rendant la vertu facile qu'on la rend populaire. L'antiquité avait eu ses ascètes; mais il faut croire que la morale chrétienne portait, plus que toute autre, par les horizons même qu'elle ouvrait, au mépris des biens d'ici-bas. Car les excès contre soi-même sont de ceux qu'elle eut de tout temps à combattre (3). Elle les combattit doucement et ne cessa d'avoir

(1) *Philosoph.*, VIII, 20.
(2) Tertullien, *De jej.*, 12.
(3) Saint Paul (*Rom. Coloss.*) rencontre déjà les exagérations de l'ascétisme et les combat.

un faible pour ces volontaires de la privation et du renoncement auquel elle ouvrit ses couvents. Elle appela hérétiques ceux qui voulaient imposer aux autres leurs modifications, mais de ceux qui se contentèrent de les pratiquer pour eux-mêmes, et sans vain orgueil, elle fit des saints. L'ascétisme ne peut être cependant qu'une morale d'exception et comme la morale d'une secte. A une religion il faut autre chose. Nous verrons comment, sans rien retrancher de l'idéal rêvé par quelques-uns, la morale chrétienne sut s'accommoder aux conditions que lui créait la victoire même du christianisme, et devenir une morale pour tous.

La gnose, qui avait failli noyer l'Évangile dans la métaphysique (1), avait été aussi pour la morale chrétiene une crise. Et en la ballottant de l'excès du relâchement à l'excès de l'austérité, de l'antimorale à l'ultramorale, selon les fortes expressions de M. Renouvier (2), elle eût pu lui faire perdre toute mesure et toute fixité. La suite de cette étude montrera la morale chrétienne secouant peu à peu les influences qui l'avaient compromise, en même temps qu'elle nous dira quelles autres influences elle préféra subir. — Mais il faut auparavant nous prémunir contre toute injustice et dire en deux mots ce qui, dans la gnose même, devait aider à sa défaite et préparer l'avenir. Elle popularisa l'idée d'une religion universelle. Elle acheva de donner à cette religion son caractère spiritualiste, et ce n'était pas chose aisée que de désapprendre à des Juifs convertis les pratiques étroites et les espérances grossières. Un excès servit à en combattre un autre, et les intempérances mystiques de la gnose ont ainsi leur place utile dans l'histoire des idées. — La gnose enfin rallia les esprits philosophiques à la religion, et en même temps elle familiarisa les esprits religieux avec la philosophie. Par là elle fraya la voie à ceux qui se serviront contre elle de

(1) Expression de M. Renan, *l'Église chrétienne*, p. 362.
(2) *Uchronie*, p. 43.

la philosophie antique, aux Clément et aux Origène, et, après eux, à ceux qui achèveront l'alliance de la culture classique et du christianisme.

III

De Philon à Origène (*suite*) : Clément d'Alexandrie.

Clément d'Alexandrie et Origène sont les adversaires de la gnose. Mais on est toujours de son temps. De plus, pour combattre une doctrine, il faut parler la même langue qu'elle, se poser les mêmes problèmes dont elle offre une solution, avoir avec elle un fond d'idées communes qui rende la discussion possible. Nous ne réfutons pas ce qui est vraiment loin de nous. Dans tout adversaire il y a donc une moitié de disciple. C'est ainsi que pour nous Clément et Origène sont des gnostiques. On retrouve en eux ce qui, dans la gnose, méritait de durer et même quelque chose de plus. Clément appelle gnostique son parfait chrétien. Origène fut le contempteur de la matière que l'on sait. Il a pour les questions obscures une prédilection qu'il partage avec les penseurs contre lesquels il enseigne ; comme eux il est un constructeur de systèmes sans point d'appui dans l'observation et la réalité. C'est par lui que les façons de penser de l'Orient s'imposèrent encore aux Pères du IVe siècle, et en particulier à saint Ambroise. Clément n'est pas à proprement parler, comme Origène, un maître d'Ambroise. Ambroise le connut sans doute, mais s'inspira de lui moins directement. Il est, dans tous les cas, le maître de son maître Origène et, ce qui nous interdit de le passer sous silence, il est l'auteur du traité de morale le plus complet et le plus important dans le christianisme avant les *Offices* d'Ambroise, de sorte que le simple rapprochement de ces deux écrits fera ressortir ce que l'esprit latin et l'influence cicéronienne,

agissant d'ailleurs dans le sens même de sa tradition, ont apporté à l'éthique chrétienne.

Ce n'est même pas d'un traité de morale de Clément qu'il faut parler, mais de trois au moins. L'*Exhortation*, le *Pédagogue* et les *Stromates* forment une trilogie. C'est la *Somme* de Clément. Il s'agit d'abord d'arracher les âmes au paganisme. C'est ce que fait l'*Exhortation*. Le *Pédagogue* les dresse à la vertu. Les *Stromates* les initient à la perfection chrétienne, à la gnose. Cette subordination de la vertu à quelque chose de supérieur a déjà de quoi nous inquiéter. Clément, pour d'autres raisons, est suspect à l'orthodoxie. Sa conception de Dieu le Père est si élevée qu'elle en est abstraite (1). Mais nous ne voulons étudier dans ses œuvres que ce qui prépare les *Offices* d'Ambroise, ou s'y oppose. Bornons-nous donc aux idées morales de celui qu'un historien appelle le premier moraliste du christianisme (2).

L'*Exhortation aux Grecs* développe cette thèse qui sera reprise dans les *Stromates*, et qui est pour nous du plus haut intérêt, c'est que tout n'est pas à rejeter dans la philosophie de ces Grecs auxquels on veut démontrer toutefois que leur philosophie ne suffit pas. Il faut seulement faire un choix. Il faut distinguer des athées, comme les Ioniens, de ceux qui ont admis un principe supérieur, mais plus ou moins immanent, comme Anaxagore et la plupart des stoïciens, ceux qui ont eu l'idée d'un Dieu unique, Pythagore, Cléanthe et, au-dessus de tous, Platon (3). Celui-là est le « Moïse des Athéniens, » et Clément découvre chez lui les principaux dogmes moraux du christianisme. L'allégorie aidant, il prend tout en bonne part de Platon, même la communauté de femmes (4). Nous retrouverons ce platonisme intempérant dans les *Stromates* où Clément,

(1) Voir ABBÉ DUCHESNE, *loc. cit.*, p. 348.
(2) ZIEGLER, *loc. cit.*, p. 143.
(3) CLÉMENT, *Exhortation*, 5.
(4) CLÉMENT, *Stromates*, I et V.

vrai disciple de Socrate, met la science si haut que la vertu s'en trouve dépréciée par comparaison. — Si Platon a pu, sans le secours de la révélation, posséder tant de vérité, c'est que la raison humaine, au dire de Clément, est loin d'être impuissante. Mais elle est un don de Dieu (1). Tout homme a participé au souffle de l'Esprit Saint (2). Le Verbe luit pour tout le monde (3); et une sorte d'influx divin (4) communique particulièrement à ceux qui font de la philosophie la notion du Dieu qu'ils cherchent. Il y a ainsi un premier christianisme naturel (5) qui prépare les âmes à recevoir le véritable enseignement chrétien. Et c'était la propre histoire de son esprit que Clément semblait raconter en ces termes, la philosophie lui ayant servi d'introduction à la foi, comme à saint Justin, comme à Tatien, comme à Tertullien, et comme à tant d'autres (6). Mais c'était en même temps l'histoire de l'humanité. Car elle est orientée tout entière vers ce grand événement, la naissance du Christ et, d'une façon ou d'une autre, le prépare. La philosophie a été pour les Grecs ce que la loi a été pour les Hébreux (7), et Clément prononce à propos d'elle les noms d'Alliance et de Testament. Par de certains côtés aussi elle est une révélation indirecte (8), œuvre de facultés qui sont filles de Dieu. — Cette philosophie de l'histoire permet d'être juste pour l'antiquité, et de ne point chicaner sur les ressemblances que la morale païenne et la morale chrétienne peuvent avoir entre elles. Elle est en même temps la plus insinuante des apologies, puisqu'elle n'oblige à aucune rétraction, et laisse entendre à ceux qu'elle veut attirer qu'ils ont déjà fait la moitié du chemin.

(1) Clément, *Stromates*, I, 4.
(2) *Id.*, V, 13.
(3) Clément, *Exhortation*, 9.
(4) *Id.*, 6 (τις ἀπόῤῥοια θεϊκή).
(5) Tertullien a parlé de même des âmes naturellement chrétiennes.
(6) Clément, *Stromates*, VI, 17.
(7) *Id.*, I, 5.
(8) Κατ' ἐπακολούθημα.

Comment concilier avec cette thèse libérale la théorie des emprunts que Clément reçoit toute faite nous savons d'où, mais qu'il reproduit, démontre et amplifie avec toutes les ressources d'une érudition subtile? Le même homme qui accorde tout aux Grecs et en fait des précurseurs, les appelle aussi des voleurs et des larrons, car ils ont pris aux prophètes toutes les vérités dont ils se donnent pour les inventeurs et ils n'en conviennent point (1). Ils ont emprunté jusqu'à leurs erreurs. Si Aristote a limité l'action de la providence à la lune, c'est qu'il avait lu dans le Psalmiste : « Votre miséricorde, Seigneur, est haute comme le ciel. » Si Épicure abandonne le monde au hasard, c'est pour interpréter le « Vanité des vanités... » (2) Et ces emprunts ne se bornent pas aux choses de la philosophie et de la morale. Miltiade n'a pu vaincre les Perses que grâce aux leçons qu'il a reçues des livres de Moïse (3). Ainsi deux influences contraires se rencontrent dans Clément qu'il ne se donne même pas la peine de mettre d'accord.

Dans le *Pédagogue*, c'est la parénétique stoïcienne qui domine. On ne dirait pas au premier abord l'œuvre d'un mystique. Ce n'est qu'un traité de morale pratique, souvent même qu'un manuel de biensÉances où la vie est réglée dans toutes ses attitudes et dans tous ses détails. Sauf quelques traits que nous signalerons, la théorie en est absente. Et c'est même ce qui distingue le *Pédagogue* des *Offices* d'Ambroise. On sent que tout n'est pas dit, et qu'il faut chercher ailleurs toute la pensée de l'auteur. Ce qui y est dit toutefois mériterait de retenir l'attention de l'historien et du moraliste. Il serait piquant en effet d'extraire des défenses et des satires qui y sont faites une peinture des dangers et des tentations que présentaient les mœurs du temps, mœurs peu chrétiennes, à ce qu'il semble. Par un procédé analogue on

(1) Clément, *Exhortation*, 6; *Stromates*, I, 17.
(2) Clément, *Stromates*, V, 14.
(3) *Id.*, I, 24.

devinerait de quel rang social étaient les catéchumènes auxquels Clément adressait ses intructions. Car le *Pédagogue* est un recueil d'instructions, comme sont aussi les *Offices* d'Ambroise. On y verrait que le christianisme n'est déjà plus une religion de pauvres. Car un des problèmes discutés par Clément est celui des conditions du salut pour les riches. Enfin c'est un mysticisme d'une espèce rare et d'un caractère peu inquiétant que celui qui commence par ces minuties et ces scrupules pratiques dont le faible des mystiques est justement d'aimer à s'affranchir. C'est ce qu'il ne faudra pas oublier lorsque nous parlerons du gnostique de Clément.

Pour le moment il ne s'agit pas de la gnose, mais de ce que doit être la tenue, la toilette et même la table de l'apprenti gnostique. Il laissera pousser sa barbe, ce qui donne un air vénérable et en impose aux enfants (1). Il ne rira pas immodérément (2). Il se mouchera et éternuera avec discrétion (3). Il boira sans gloutonnerie, sans bruit et sans renverser la tête (4). Il se nourrira de préférence d'échalottes, d'olives, de légumes, de lait, de fromage, de tout ce qui demande peu d'apprêt. Le menu chrétien peut comprendre parfois des viandes, mais seulement grillées ou rôties (5). Un chapitre du *Pédagogue* traite de la chaussure (6), un autre du mobilier (7). Et Clément a raison. Il n'y a pas de choses inutiles à dire parce qu'il n'y a pas de choses indifférentes, et il nous faut « toujours vivre comme en présence de Dieu (8). » Mais ce qui est moins chrétien que tout le reste c'est ce qui blesse la pudeur. Et il paraît qu'elle était souvent blessée à Alexandrie.

(1) CLÉMENT, *Pédagogue*, III, 11.
(2) *Id.*, II, 5.
(3) *Id.*, II, 7.
(4) *Id.*, II, 2.
(5) *Id.*, II, 1.
(6) *Id.*, II, 11.
(7) *Id.*, II, 3.
(8) *Id.*, II, 2.

Ce que Clément nous apprend des mœurs d'alors nous explique son insistance sur ce sujet. Ses descriptions ont même une précision qui de nos jours étonnerait de la part d'un prêtre. Il ne craint pas de paraître trop informé (1). Il nous montre les élégantes du temps dans leurs salles de bain tout étincelantes d'argenterie, où elles reçoivent la visite de ceux qui sont empressés près d'elles, et provoquent par leur nudité toutes les audaces. Et il parle de femmes ayant des maris (2). D'autres traits témoignent de mœurs évidemment fort licencieuses, et en apprendraient aux lecteurs de notre temps, ce qui n'est pas peu dire. Mais il faut ajouter que la morale nouvelle a des sévérités auxquelles on n'était pas habitué. Clément préfère un ivrogne à une femme trop parée (3). Les faux cheveux et les frisures conduisent fatalement pour lui à l'adultère et à la prostitution (4). Disons enfin que Clément non seulement est un chrétien, mais est un Oriental. Il n'appelle honnête femme que celle qui est voilée (5), qui ne lie jamais conversation, qui ne s'asseoit jamais à table avec un autre que son mari. Les grands dîners ne doivent être que des dîners d'hommes (6). Si la morale de Clément avait été le dernier mot de la morale chrétienne, on aurait quelque peine à soutenir que le christianisme a émancipé la femme.

La défiance de Clément s'étend à tout ce qui orne la vie. Son esthétique consiste dans le dédain de la beauté. Et c'est dans la langue de ce peuple artiste, qui donnait une forme harmonieuse au moindre ustensile, qu'il exprime son utilitarisme austère. On ne demande à une charrue que de servir à labourer. Il suffit de

(1) Voir surtout Clément, *Pédagogue*, III, 2.
(2) *Id.*, III, 5.
(3) *Id.*, III, 2.
(4) *Id.*
(5) *Id.*, II, 7 ; III, 11.
(6) *Id.*, II, 7.

même qu'une table, qu'une coupe soit bonne pour l'usage qu'on veut en faire (1). Les vêtements ne doivent être faits que pour nous couvrir (2). Les avantages physiques de l'homme et de la femme sont des pièges tendus à leur vertu (3). Et Clément, pour ruiner à jamais le prestige de la beauté, cite un texte de l'Écriture où il est dit que Jésus-Christ était laid (4). La propreté elle-même lui devient suspecte. Les hommes tout au moins ne doivent se baigner que pour raison de santé (5). Le luxe et la richesse sont pour le salut des ennemis, et des empêchements. « Le chrétien se contente de peu... Le pied est la mesure du soulier : ainsi les besoins du corps sont-ils la mesure de ce que nous devons posséder (6). » Il faut être libre et léger pour la conquête de la vérité (7). D'autres fois Clément a pour les riches de ces dures paroles que fera entendre saint Ambroise avec tous les Pères latins : « Il est honteux que les uns vivent dans les délices et que les autres meurent de faim (8). » Mais l'aumône transforme en un moyen de salut ce qui était une cause de perdition : « Admirable commerce, divin marché! vous achetez l'immortalité à prix d'argent! » Ce qui devait désunir les hommes les réunit, et crée entre eux un échange de services et de reconnaissance. Mais le principal obligé c'est le riche. Le pauvre peut refuser ; lui doit offrir ; c'est donc à lui de prier et de craindre les refus (9).

Nous empruntons à l'opuscule *Sur le salut des riches* ce généreux paradoxe. Dans ce même opuscule Clément raconte cette

(1) Clément, *Pédagogue*, II, 3.
(2) *Id.*, II, 10.
(3) *Id.*, III, 2.
(4) *Id.*, III, 1.
(5) *Id.*, III, 9 et 10.
(6) *Id.*, III, 7.
(7) *Id.*
(8) *Id.*, II, 12.
(9) Clément, *Sur le salut des riches*, 32 et seq.

scène tirée des Évangiles : un bon jeune homme, et qui croit avoir observé tous les commandements demande au Sauveur ce qui lui reste à faire. Et le Sauveur lui répond : « Si vous voulez être parfait, vendez tout ce que vous avez, donnez-le aux pauvres, il vous sera rendu un trésor dans le ciel, puis venez et suivez-moi. » A ces mots le jeune homme s'éloigna tout marri, car il avait de grands biens. Et Jésus, se tournant vers ses disciples, leur dit par deux fois : « Qu'il est donc difficile aux riches d'entrer dans le royaume des cieux ! » La casuistique chrétienne adoucit les rigueurs de cet arrêt par une distinction qui tiendra bientôt, nous le verrons, une grande place, celle des conseils et des préceptes. La pauvreté volontaire est, comme nous dirions aujourd'hui, un devoir large plutôt qu'un devoir strict. Clément, pour qui la richesse a dans l'économie sociale le sens que nous venons de dire, s'en est tiré d'un autre manière, et sa méthode ordinaire d'interprétation vient ici à son secours. Il faut prendre la divine boutade au sens figuré. Jésus a voulu dire : « Défaites-vous de vos biens sans vous en défaire, défaites-vous en en esprit, en pensée, détachez-vous d'eux, ce qui est une façon d'apprendre à s'en servir, comme on doit s'en servir, pour autrui (1). » De même, dans le *Pédagogue*, beaucoup de défenses qui semblaient faites d'une façon absolue sont reprises, quelques lignes plus loin, avec un nouveau sens. Servez-vous des meubles que vous possédez, quelque luxueux qu'ils soient (2) ; buvez dans une coupe d'albâtre, si vous en avez une (3). L'essentiel est que votre cœur soit dégagé de ces vanités et n'y attache point trop d'importance. Mangez ce que vous voudrez : « ce qui entre par la bouche ne souille pas l'homme (4), » pourvu que la volupté ne s'y mêle point. Une femme enfin peut se parer modestement pour retenir un mari volage, si son cœur à elle

(1) Clément, *Sur le salut des riches*, 14.
(2) Clément, *Pédagogue*, II, 9, 12.
(3) *Id.*, II, 2.
(4) *Id.*, II, 1.

sait rester chaste sous cette parure (1). — C'est la morale stoïcienne de l'intention, et il est difficile de pousser un peu loin la réflexion et l'analyse sans aboutir à elle. Toutefois, quand il s'agit de pédagogie divine ou humaine, c'est-à-dire d'une discipline de débutant qui doit faire prendre aux âmes un pli, nous préférerions des exigences moindres, mais nettement définies. Une règle fixe est pour une jeune bonne volonté l'appui le plus solide.

Ce qui est d'un stoïcisme plus apparent encore, c'est cette distinction même d'une vertu moyenne et provisoire et d'une vertu vraie que la première permet d'attendre, quand elle ne la remplace pas tout à fait. La définition de cette vertu vraie ne sera pas la même chez Clément et chez les stoïciens. Mais jusqu'ici il n'est question que de conformité à la raison (2). La vie chrétienne, dans cette première forme, n'est qu'un composé d'actions raisonnables (3). Clément emprunte même aux philosophes grecs leur psychologie, leur classification des facultés (4), des passions (5), leur terminologie enfin, et nous parle comme un bon stoïcien, de κατόρθωμα et de καθῆκον. La vertu stoïcienne est à la vertu chrétienne ce que la philosophie de Platon est à la foi, une introduction. Et nous en sommes à cette introduction. Toutefois, comme il est facile déjà de voir poindre ce qui va suivre, et comme on sent autour de soi une tout autre atmosphère d'idées! Cette comparaison établie entre l'enseignement des Écritures et la direction d'un pédagogue est aussi vague que peu stoïque. Ce qui est moins stoïcien encore, ce sont toutes les subtilités dont Clément entoure et complique cette comparaison. Dieu est notre Père et l'Église est notre Mère. Mais c'est Jésus-Christ qui nous nourrit de sa parole comme d'un lait approprié

(1) Clément, *Pédagogue*, III, 11.
(2) *Id.*, I, 13.
(3) *Id.*
(4) *Id.*, III, 1.
(5) *Id.*, I, 13.

à notre faiblesse. Le Verbe même est appelé lait. Si bien que le pédagogue, nous dit textuellement Clément, est en même temps une nourrice (1). Ce ne sont pas seulement les mots et les images qui nous dépaysent ici, mais vraiment les idées. Rien qui ressemble à la vertu autonome des stoïciens. Il faut nous faire petits enfants (2). Il faut prier, — le *Pédagogue* s'achève par une prière. — Il faut attendre la grâce divine (3). La sollicitude de Dieu pour nous est d'ailleurs exprimée en termes d'une infinie tendresse (4). Mais ne va-t-elle pas jusqu'à exproprier l'homme de sa vertu ? et les deux morales que nous avons vues se rejoindre dans leurs applications ne s'éloignent-elles l'une de l'autre dans leurs principes ?

Les *Stromates* accusent cette divergence. La foi, la science et l'amour apparaissent comme les seuls éléments de la perfection véritable. Encore de cette foi, ainsi que tout à l'heure de la vertu, la grâce vient-elle nous ôter tout le mérite (5). C'est l'Esprit Saint qui souffle en celui qui croit (6), et chacun sait que l'Esprit souffle où il veut. A ceux même qui ont mené une vie sans tache, et dont le libre arbitre tend de tout son effort vers la vérité, il faut encore des ailes que seule la grâce attache aux âmes. Du moins Clément ajoute-t-il que nous collaborons par notre consentement à cette sorte d'élection (7). N'oublions pas, en effet, que nous avons affaire à un adversaire des gnostiques, et qui tempère leurs exagérations. — Mais cet adversaire de la gnose accorde à la science une valeur morale qui le rapproche de Platon plutôt que de celui qui est venu rendre hommage aux simples d'esprit et à la bonne volonté. L'Évangile avait dit :

(1) Clément, *Pédagogue*, I, 6.
(2) *Id.*, I, 5.
(3) *Id.*, I, 2, 6.
(4) *Id.*, I, 5, 9, 11.
(5) Clément, *Stromates*, I, 7, II, 4 : ἡ πίστις δὲ χάρις.
(6) *Id.*, V, 13.
(7) *Id.*, V, 1.

« Heureux ceux qui ont cru sans voir ! » Mais, pour Clément, il n'y a pas plus de foi sans science qu'il n'y a de science sans foi (1) ». « S'il faut *croire* au Fils de Dieu, il n'est pas moins nécessaire de *savoir* quel est le Fils de Dieu (2). » Au-dessus de la foi naïve, et que nous envions nous autres au charbonnier, il y a une foi éclairée et garantie par la science contre toute attaque, comme par une haie et par un mur (3). Cela nous prouve du moins que la foi alors ne se défiait point de la science et n'attendait d'elle qu'aide et protection. Ajoutons que c'est par cette ouverture que Clément accueillit dans le christianisme la science antique ; et tout serait à louer ici, si le langage de Clément n'avait un accent peu chrétien d'orgueil intellectuel, et ne respirait je ne sais quel dédain moins chrétien encore des vertus pratiques. Nous avons beau nous rappeler les sages conseils du *Pédagogue* ; justement parce que nous nous les rappelons, nous avons peine à admettre qu'il vienne un moment où l'on puisse se passer d'eux. Et le pût-on vraiment, ces expressions d'homme vulgaire, d'homme pathique appliquées à ceux dont l'humble vertu consiste à leur obéir sonnent mal dans la bouche d'un disciple de Jésus.

Ce qui achève la perfection chrétienne, selon Clément, c'est l'amour, disons même, dans le sens de notre XVIIe siècle, le pur amour. Car Clément soutient lui aussi que tout intérêt personnel, même celui de son salut, est étranger à l'âme éprise de Dieu. Si, par impossible, le vice était non seulement impuni, mais récompensé, elle n'en continuerait pas moins à préférer la vertu (4). Arrivé à une telle hauteur, l'homme ne peut pas pécher (5). Il ne désire plus rien, puisqu'il possède tout ce qu'on peut dési-

(1) CLÉMENT, *Stromates*, V, 1.
(2) *Id.*
(3) *Id.*, I, 2, 20.
(4) *Id.*, IV, 22.
(5) *Id.*, VII, 7.

rer (1). Il vit libre sur les ruines des passions humaines. Du corps il ne se sert plus, et lui permet seulement l'usage de ce qui est nécessaire pour en empêcher la dissolution. De courage il n'a plus besoin, étant au-dessus de tous les maux. Il ferait beau voir l'*Ami de Dieu* occupé dans des luttes fastidieuses et toujours à recommencer (2). Sa vie est un long jour de fête (3). Contempler est devenu sa manière d'être, sa substance (4). Ce n'est plus ami de Dieu qu'il faut l'appeler, mais image et ressemblance de Dieu. « L'homme de bien, dit Clément, est déiforme (5). » Des expressions comme celle-là et comme celles d'initiés, de hiérophantes, de mystagogues, d'époptes, comme celle enfin de gnostique et même de gnostique coryphée, par laquelle Clément désigne le parfait chrétien qu'il veut décrire, nous transportent en pleine gnose et en plein mysticisme (6).

Mais Bossuet nous avertit de ne pas prendre à la lettre les *grands mots exagératifs* de Clément (7) et réussit, semble-t-il, sinon à le mettre de son côté contre Fénelon, tout au moins à empêcher Fénelon de le mettre du sien. C'est que Clément est surtout un éclectique, si l'on peut même appeler éclectique la combinaison ou plutôt le pêle-mêle de doctrines et de termes que le temps avait dépouillés, celles-là de leur originalité, ceux-ci de leur sens propre. On trouve donc toujours en lui une assertion qui en corrige une autre. Il y avait dans le *Pédagogue* quelques échappées mystiques. Inversement l'enseignement du maître stoïcien de Clément, Pantène, se mêle au platonisme des *Stromates*; et lorsqu'il semble platoniser avec le plus d'abandon, dans son portrait du gnostique, il a d'évidentes réminiscences du

(1) Clément, *Stromates*, VI, 9.
(2) *Id.*
(3) *Id.*, VII, 7.
(4) *Id.*, IV, 22 ; VI, 7,
(5) *Id.*, VI, 9.
(6) Voir Baur, *loc. cit.*, p. 502-540.
(7) Bossuet, *Tradition des nouveaux mystiques*.

sage stoïcien. Il est vrai que ce n'est pas ce stoïcisme-là que Cicéron enseignera à saint Ambroise.

IV

Origène.

C'est aussi une question qui se pose pour Origène de savoir jusqu'à quel point il est platonicien, jusqu'à quel point stoïcien. Pendant longtemps il a passé pour platonicien, et depuis saint Jérôme jusqu'à Huet et Pétau, et jusqu'à Mgr Freppel, on a rendu Platon responsable des hérésies d'Origène, comme aussi bien de toutes les hérésies. Et il y a en effet dans le mythe platonicien de la chute des âmes, et de leur retour au lieu divin de leur origine, une conception qu'Origène transformera et moralisera en quelque sorte par les idées de péché, de rédemption, de progrès, mais qui a été incontestablement pour lui une inspiration et un point de départ. Cependant M. Denis fait remarquer qu'un tout aussi grand nombre de textes et d'emprunts le rangeraient parmi les disciples du Portique. Du stoïcisme semblent venir sa théorie de la fin du monde et du renouvellement des mondes, sa théorie de l'activité volontaire. Et, incidemment, quand il en a besoin, il fait intervenir, comme ferait un stoïcien, les raisons séminales ou les choses moyennes et indifférentes. A vrai dire, il prend son bien où il le trouve. Il n'a pas, comme Clément, passé par la philosophie pour arriver à la foi. Sa première éducation est toute chrétienne, et ce n'est qu'au fur et à mesure des nécessités de son enseignement qu'il enrichit sa pensée de la pensée antique. Encore sont-ce des mots qu'il emprunte plutôt que des idées. Il revêt d'une forme grecque des

(1) Voir Clément, *Stromates*, II, 2; VI, 16.

doctrines qui viennent d'ailleurs. C'est un platonisme démarqué que le sien, et aussi son stoïcisme. Il ne doit à ces grandes écoles que ce que tous ses contemporains leur doivent, ce qu'elles avaient laissé d'elles dans le vocabulaire et dans le domaine public des idées (1). Il les connaît indirectement, et par un intermédiaire que nous dirons, et qui est son vrai maître, si l'on tient à lui donner un maître. C'est à la lueur trouble de Philon, écrit M. Denis, qu'il lisait et interprétait Platon comme les deux Testaments (2).

Origène est à peine un moraliste, du moins dans le sens où Clément est un moraliste dans son *Pédagogue*, et Ambroise dans ses *Offices*. Son enthousiasme ne discute pas. On sait avec quel zèle intempérant il répondit aux soupçons que ses fonctions de jeune catéchiste pouvaient soulever. Fils de martyr, à défaut du martyre qui ne voulait pas de lui, il fut un ascète, à la façon des gnostiques et des montanistes. C'est pourquoi, allant au-devant de tous les devoirs, il ne s'arrête pas à les démontrer et à les définir. Puis les choses d'ici-bas n'ont pas pour lui d'intérêt. Comme Clément, il ne fait pas difficulté d'admettre que la morale des philosophes a quelque ressemblance avec la morale du Christ, sauf, lorsque la chose en vaut la peine, à prétendre que cette ressemblance est due à un larcin. Mais justement parce que les philosophes païens ont traité convenablement des devoirs quotidiens, la philosophie chrétienne doit avoir d'autres soucis. « Nous connaissons le milieu des choses (3), » écrit Origène avec une incroyable présomption. C'est leur commencement et leur fin qui seront donc l'objet de ses spéculations. Rien ne marque mieux le tour de son esprit que sa façon d'entendre le « Connais-

(1) Ces façons de voir sont exprimées à plusieurs reprises et avec beaucoup de force par M. Denis, *la Philosophie d'Origène*.

(2) DENIS, *loc. cit.*, p. 57

(3) Cité par DENIS, *loc. cit.*, p. 219. Nous ne savons dans quel ouvrage d'Origène est cette phrase si curieuse par l'état d'esprit qu'elle exprime.

toi toi-même », et que le programme de sa psychologie : « il faudra examiner d'une façon toute particulière la question de l'essence de l'âme, celle du principe de sa formation, celle de son entrée dans un corps de terre, de ce qui fait le partage de chaque âme en cette vie, et de sa délivrance d'ici-bas. Il faudra se demander s'il est possible ou non qu'elle entre une seconde fois dans un corps, et cela dans la même période, dans la même constitution du monde ; si c'est dans le même corps ou dans un autre ; et, dans le premier cas, si c'est dans le même corps, restant identique quant à la substance, et différant quant aux qualités, ou bien identique et pour la qualité et pour la substance; et si elle aura toujours le même corps absolument, ou si, quoiqu'il reste le même au fond, elle le verra se transformer(1). » C'est donc malgré lui, et comme subissant un irrésistible attrait vers les grandes idées morales qui sont l'âme du dogme chrétien, que ce hardi théoricien en vient à considérer l'homme lui-même et fait à une théorie de la liberté une place dans son système. Ce qui dans la morale même l'occupe, ce sont, on le voit, les problèmes plutôt que les vérités acquises et que les règles pratiques. La théologie aura grand besoin, après lui, que les Pères latins l'aident à descendre du ciel sur la terre, et à reprendre pied. Cependant le plus Romain de tous, saint Ambroise, emprunte à Origène son commentaire de l'Œuvre des sept jours et ses homélies sur les Psaumes (2). L'orientation de la morale chrétienne peut donc paraître encore indécise au quatrième siècle, quoiqu'il soit possible, après coup, de retrouver dans ses apparentes transformations un constant esprit de suite et une admirable finalité.

Le dogme du péché originel est le point de départ de toute la philosophie d'Origène. Mais son imagination métaphysique le transforme et l'étend. Tous les esprits, créés de toute éternité,

(1) ORIGÈNE, *In Joh.*, VI, 7.

(2) Voir plus haut.

et créés égaux, ont failli de quelque manière, et se sont arrêtés à l'un ou à l'autre des degrés d'une échelle qui, à l'inverse de celle de Jacob, va du ciel sur la terre (1). L'apparition de notre monde est en effet un moment dans cette descente des âmes, et le mot de chute équivaut dans la langue d'Origène à celui de création. Le péché originel pourrait bien n'être dans cette conception que le péché individuel de toutes les âmes humaines avant l'humanité. Adam y perd un peu de sa lourde responsabilité. Il n'est que le symbole de la faute commune, le pécheur archétype (2). La matière est à la fois la marque du péché et le remède aux conséquences du péché. Car sans elle la corruption des esprits irait jusqu'à leur dissolution. Elle les retient et les enferme (3). Plus de matière indique une chute plus profonde. Les êtres supérieurs à l'homme sont doués de ces corps célestes que les hommes eux-mêmes revêtiront au jour de la résurrection (4). Au-dessous de l'homme les animaux s'enfoncent de plus en plus dans la matière. Sont-ce des âmes ayant appartenu à l'humanité pécheresse qui vont faire leur purgatoire dans une enveloppe grossière ? Il semble qu'Origène ait été tenté par la métempsycose, mais que le désir souvent mal servi chez lui de rester orthodoxe l'ait fait cette fois résister à la tentation (5). Il faudra donc d'autres mondes, ou d'autres phases du monde, pour l'expiation des fautes commises ici-bas. — L'histoire sainte se greffe sur cette histoire cosmique. Malgré quelques heureuses exceptions, le genre humain, dans son ensemble, allait de mal en pis. Avec la vocation d'Abraham commence l'éducation progressive de l'humanité et le lent retour vers la perfection perdue. Dieu a

(1) Origène, *Principes*, I, vi et viii.
(2) Origène, *In Epist. ad Rom.*
(3) Origène, *Principes*, I, i, 1, 2, 3.
(4) *Id.*, II, ii, 2.
(5) Voir sur ce sujet la discussion de M. Denis, *loc. cit.*, p. 191.

choisi un peuple, un seul, pour en faire l'intermédiaire de son action réparatrice. Moins libéral que Clément, Origène n'accorde pas à l'antiquité grecque l'honneur d'avoir à sa façon préparé la venue du Christ.

Mais voici que nous touchons à ce qui va devenir le problème moral par excellence. Qui a composé les rôles de ce grand drame dont nous sommes les acteurs et parfois les victimes? Qui est l'auteur réel de la chute et du relèvement? Bien des personnages s'y trouvent mêlés, sans parler de l'homme et de Dieu. Origène doit à son temps de faire intervenir les puissances démoniaques, le diable. Mais l'homme harcelé par lui peut se défendre, de même qu'il n'a pas toujours besoin de lui pour faillir (1). L'assistance des anges n'entrave pas davantage notre liberté. Car, pour Origène, nous sommes libres. Peu d'affirmations sont aussi nettes chez lui, et aussi souvent répétées. Il avait consacré à la liberté un traité spécial que nous avons perdu. Mais le traité des *Principes* et le traité de la *Prière* y suppléent. Et ce sont des raisons morales qui ont conduit Origène à cette affirmation. Sans la liberté il se refuse à concevoir le péché lui-même qui est le nœud de tout le reste, et aussi le mérite. Il faut que le bien soit propre à chacun (2). Oter la liberté de la vertu, c'est lui ôter son essence (3). D'autres arguments portent leur date avec eux. Origène cite un grand nombre de prescriptions de l'Ancien et du Nouveau Testament, — et il aurait pu en citer davantage sans que l'argument fasse un pas de plus, — qui, si elles ne s'adressent à un homme libre, sont dépourvues de sens. Les kantiens disant « Je dois, donc je peux, » ne feront que reproduire sous une forme plus moderne et plus abstraite le même raisonnement. Un autre argument est tiré des sentiments que nous éprouvons

(1) ORIGÈNE, *Principes*, III, I, 5 et tout le chapitre II.
(2) *Id.*, II, IX, 2.
(3) ORIGÈNE, *Contre Celse*, IV, 3.

à l'égard de ceux qui ont bien ou mal agi, de notre approbation et de notre désapprobation (1). Enfin on opposait déjà à la liberté la prescience divine, et Origène prétendait déjà que la prescience de Dieu n'est pas la cause des événements, que les événements seraient plutôt la cause de la prescience (2). On arguait de la même prescience contre l'utilité de la prière. Nous ne changeons rien, disait-on, aux plans de Dieu. Mais Origène trouvait dans sa piété une belle réponse : qu'importe si, en priant, nous nous sommes emplis de la pensée de Dieu. Il vaut la peine de prier pour obtenir cette disposition de l'âme, préférable en elle-même à toutes les faveurs que nous pouvions demander (3). « Il profite du tout au tout celui qui prie. » Or il en est de la bonne volonté comme de la prière. Quel qu'en soit l'effet extérieur, elle se suffit à elle-même.

Mais Origène ajoute à cette démonstration morale une psychologie de l'acte volontaire empruntée en partie aux stoïciens, en partie à Aristote, et d'autant plus embrouillée qu'il faudrait qu'elle pût convenir aux natures angéliques comme aux natures humaines. Retenons seulement l'insistance de notre auteur sur ce qu'on a appelé depuis le « sentiment vif interne » de la liberté (4), et une théorie de l'amour plus ou moins confondu avec la volonté elle-même. Amour et volonté, et aussi raison ne font qu'un dans leur essence. Mais l'amour se détourne de son véritable objet (5), et l'homme mésuse de ce don de Dieu. La tâche de la volonté est de le ramener vers cet objet, ce qui revient à reprendre elle-même sa vraie nature, et à se retrouver. « Car les fruits que nous portons, s'ils sont mauvais, ne sont pas nôtres, mais appartiennent au péché. Sont vraiment

(1) Origène, *De la Prière*, VI.
(2) Origène, *In Gen.*, III, 5 et 6, *In Epist ad Rom.*, VII, 8.
(3) Origène, *De la Prière*, VIII et IX.
(4) Origène, *Des Principes*, III, I, 4.
(5) Origène, *Comm. in Cant.*, *Prologue*, fol. 30-31.

nôtres les bons fruits. Car ce sont ceux-là que Dieu a donné à la raison humaine la propriété de porter (1). »

Mais ce partisan de la liberté, et d'une sorte de fécondité naturelle de cette liberté pour le bien, est en même temps un des premiers théoriciens de la grâce. « C'est le propre de la bonté de Dieu, dit-il, de vaincre par ses bienfaits celui à qui il les accorde. Il devance et prévient les mérites (2) ». « Si Dieu, dit-il ailleurs, ne crée pas en nous un cœur pur, la liberté et la puissance humaine sont incapables de nous le donner (3). » Ces textes paraissent décisifs. Mais ceux que nous avons invoqués sur la liberté ne le paraissent pas moins. Le fond de la pensée d'Origène, s'il n'est pas téméraire de chercher à l'atteindre, serait qu'entre notre pauvre bonne volonté et la vertu, et surtout le prix de la vertu, il y a une disproportion que la grâce de Dieu vient combler. Il fait remarquer que l'apôtre a dit : « Le prix du péché c'est la mort », et qu'il n'a pas dit : « Le prix de la justice est la vie éternelle », mais ceci : « La grâce de Dieu est la vie éternelle », comme afin d'enseigner quel surcroît apporte à nos faibles mérites la munificence de Dieu (4). Il lui arrive encore de comparer cette collaboration de notre liberté avec des causes plus fortes qu'elle à celle du laboureur avec les agents naturels, le sol, la pluie, le soleil qui reçoivent et fécondent son travail (5). La grâce divine a donc dans notre vertu la plus grosse part. Mais il reste que nous avons la première. « C'est à nous de commencer, dit Origène, et Dieu nous tendra la main (6). » Saint Augustin ne se contentera pas pour la grâce de ce rôle subordonné à notre initiative et comme à

(1) Origène, *In Epist. ad Rom.*, VI, 35.
(2) Origène, *In Joh.*, VI, 20.
(3) Origène, *Selecta in Psalmum*, IV, fol. 735.
(4) Origène, *In Epist. ad Rom*, IV, 1.
(5) Origène, *In Psalmum*, IV, fol. 571. A.
(6) Origène, *Selecta in Psalmum* CXX, fol. 820, C. Παρ' ἡμῖν δεῖ εἶναι τὰς ἀρχὰς, καὶ ὁ θεὸς τοῦ ὀρέξαι χεῖρα ἕτοιμος.

notre appel. Mais nous-mêmes, en voulant voir clair dans la pensée d'Origène, n'y avons-nous pas mis plus de précision et plus de décision qu'elle n'en comporte ?

Le problème que nous venons de discuter a au delà de cette vie son prolongement. Origène a cru jusqu'à la dureté à la justice de Dieu et à la nécessité de l'expiation. Il bénit les châtiments humains qui sont autant de gagné et de pris sur l'expiation future. « Car le Seigneur ne punit pas deux fois pour la même faute (1). » Le coupable doit donc prier qu'on le châtie, afin qu'ayant expié il puisse se reposer dans le sein d'Abraham (2). Mais dans les épreuves successives que nous traversons, avant la complète régénération, nous portons avec nous notre libre arbitre. Nous voici donc condamnés à une succession indéfinie de relèvements et de chutes et à un perpétuel recommencement (3). Et combien de chances n'y a-t-il pas dès lors pour qu'ainsi abandonnée à elle-même l'humanité n'atteigne jamais le port? Mais Origène admet non moins fermement le second terme de cette antinomie, à savoir le progrès nécessaire et le salut universel. Tous sont appelés et tous seront élus. Le Christ ne sera mort en vain pour aucun de nous, et nous ne pouvons que retarder notre salut. La bonté de Dieu triomphera donc en définitive de la liberté de l'homme. Origène ne croit pas en effet à l'éternité des peines. Sa métaphysique y répugne comme son cœur. Il manquerait quelque chose à l'œuvre de la rédemption si un seul être restait en dehors d'elle. Dieu ne peut souffrir que le mal lui tienne tête jusqu'au bout, et subsiste en face de lui. Il n'est pas d'âme si noire qu'une étincelle ne brille encore en elle dont Dieu se servira pour y rallumer la vie (4). Autrement la mort serait l'égale de la vie, le mal

(1) Origène, *In Levit. homil.*, XI, 2.
(2) Origène, *Selecta in Exodum*, fol. 127.
(3) Origène, *Principes*, III, I, 21.
(4) Origène, *In Epist. ad Rom.*, IX, 41.

l'égal du bien (1). Mais le bien et l'être sont synonymes, et le mal n'est que non-être (2). Si donc la vie est éternelle, la mort ne l'est pas (3). Ajoutez que le bonheur de chacun est en suspens tant que le bonheur de tous n'est pas réalisé (4). Le festin ne commence que quand il ne manque plus un convive à l'appel. Le Sauveur lui-même est dans l'attente, et ne peut goûter une joie à laquelle même un seul resterait étranger (5). A ce salut universel sont conviés non seulement les hommes, mais tous les esprits. Êtres célestes et terrestres formeront un seul troupeau sous un seul pasteur. Aussi la nature entière suit-elle avec anxiété nos combats; car c'est du triomphe de l'humanité que dépend la délivrance (6). Satan lui-même sera sauvé. « Le Christ est venu non seulement pour détruire la mort, mais encore celui qui a l'empire de la mort (7). » Satan sera sauvé en tant qu'esprit fait à l'image de Dieu; il sera détruit en tant que prince du péché (8). — L'Église a eu ses raisons pour ne pas recevoir comme dogmes toutes ces hardiesses. Elles n'en sont pas moins d'un grand esprit au service d'une âme généreuse. Et trois idées bien chrétiennes, celles du péché, de l'expiation et de l'infinie miséricorde de Dieu en forment la trame, sans compter celle du progrès continu qui apparaît pour la première fois dans la conscience humaine.

Si nous nous sommes attardés à ces spéculations d'Origène, ce n'est pas seulement pour leur intérêt théorique, et comme en nous laissant détourner de la page d'histoire que nous racontons. Nous nous efforçons de les considérer non pas en

(1) Origène, *In Epist., ad Rom.*, V, 7.
(2) Origène, *In Joh.*, II, 7.
(3) Origène, *In Epist. ad Rom.*, V, 7.
(4) Origène, VII, 5.
(5) Origène, *In Levit. hom.*, VII, 2.
(6) Origène, *In Epist. ad Rom.*, VII, 4.
(7) Origène, *Principes*, I, vi, 2.
(8) Origène, *In Epist. ad Rom.*, V, 3.

esprits du XIXe, ni même du XVIIe siècle; car si, au XVIIe siècle, on se préoccupait ardemment de ce qu'avait pensé Augustin, Origène était, comme maintenant, plutôt une curiosité qu'une autorité. Mais nous nous efforçons de les considérer du point de vue qui était celui de saint Ambroise qui, imitant une partie de l'œuvre d'Origène, pouvait être tenté par l'autre partie. La chrétienté mit longtemps à prendre tout entière contre lui le parti de son évêque Démétrius. Athanase le reconnaît pour un de ses devanciers, un des Pères de la foi de Nicée, « cherchant son vrai sentimeut dans ses affirmations nettes et répétées, et non dans tout ce que la discussion et la spéculation l'ont amené à conjecturer (1) ». Saint Basile et saint Grégoire de Naziance sont occupés à faire une anthologie de ses écrits, sous le nom de *Philocalie*. C'est par eux que nous ont été conservés en grec deux livres des *Principes*. Saint Grégoire de Nysse pourrait presque être appelé un disciple d'Origène. Ce sont les mêmes questions qu'il traite, et c'est avec le même esprit libéral, humain, plus préoccupé de la bonté de Dieu que de sa justice. Bien plus tard enfin l'Église gréco-orientale resta origéniste sur la doctrine du premier péché et sur celle de la grâce, quoique sans s'en douter, et après avoir même souscrit à la condamnation d'Origène. En Occident, où on n'avait pas eu occasion de prendre parti pour ou contre Origène, on se servit de lui avec moins de scrupule encore. Saint Hilaire imite sa paraphrase des Psaumes et traduit vraiment ses commentaires sur Job et sur saint Mathieu. Eusèbe de Verceil fait la même chose pour d'autres homélies. Saint Jérôme, avant que sa polémique contre Rufin l'ait entraîné à des hostilités contre le maître de Rufin, s'honorait d'imiter un écrivain qui, disait-il, « a les suffrages de tout homme intelligent (2) ». Saint Augustin, ce qui est aussi significatif, se garde de mêler

(1) *De Decr. syn. Nic.*, p. 233.
(2) Saint Jérôme, *Commentaire sur Michée*, préface.

Origène à son débat contre Pélage. Et les attaqnes de saint Jérôme l'ont pourtant déjà rendu suspect. Mais, dans les premières années de l'épiscopat d'Ambroise, son autorité était entière.

Elle se prolonge, diminuée et contestée, dans les siècles qui suivirent. Pélage relève de lui plus ou moins directement. Le moine Maxime, puis Jean Scot retrouveront la tradition, qui semble ne s'être jamais perdue, des espérances infinies qu'Origène avait saluées dans le christianisme. A côté des précisions de la scolastique naissante, le symbolisme gardera longtemps sur les esprits une influence rivale. « Pour nous, chrétiens, tout est figure, » dit un moine de l'an 1 000, Raoul Glaber (1). Et il écrit un livre sur la *Divine Quaternité* qui, par le tour d'esprit qu'il révèle, nous fait remonter au delà d'Origène, jusqu'à Philon. Origène enfin est l'ancêtre et l'inspirateur de l'*Evangile éternel.* Mais il serait hors de notre sujet de poursuivre plus longtemps cette descendance mystique de l'école d'Alexandrie, et cet écho qui se propage dans notre Occident des méthodes et des théories de l'Orient.

V

Deux influences rivales subies par saint Ambroise : Philon et Cicéron.

Revenons donc sur nos pas. Nous nous étions demandé, et pour Clément, et pour Origène, s'ils étaient plutôt platoniciens que stoïciens, et nous avions répondu qu'ils étaient l'un et l'autre, ou plutôt qu'ils n'étaient ni l'un ni l'autre. Car leur vrai maître est Philon, Philon qui paraît à Origène « avoir pénétré l'esprit des Écritures », Philon qui « aurait fait l'admi-

(1) Voir Gebhart, *Revue des Deux Mondes*, 1er octobre 1891, p. 613.

ration des philosophes grecs, s'ils l'avaient connu. » Et c'est au travers de Philon, et singulièrement déformé par lui, qu'ils ont connu Platon. Leur platonisme qui est réel, et plus près de Platon que celui des gnostiques, n'est pourtant encore que ce platonisme diffus et accommodé au goût de l'Orient dont nous parlions plus haut. Ils ignorent Tertullien qui est un Latin ; mais ils ignorent aussi ceux des apologistes occidentaux qui ont écrit en grec. Leur regard n'est pas tourné de ce côté. C'est à Philon qu'ils empruntent leurs procédés d'exégèse, et il n'est pas étonnant que d'autres emprunts s'en soient suivis. D'ailleurs cette exégèse elle-même implique un dédain du sens matériel, c'est-à-dire en définitive de la matière, qui est déjà une théorie, et qui est le principe d'une foule d'autres. C'est encore Philon qui leur a enseigné que les philosophes grecs se sont inspirés des livres de Moïse. — Il suffit d'ailleurs d'ouvrir l'édition que Mangey a donnée des *Œuvres de Philon* pour lire, notées au bas des pages, les innombrables et souvent textuelles imitations de Clément et d'Origène (1).

Lors donc qu'Ambroise s'inspire non plus de Philon, mais d'Origène, c'est encore quelque chose de Philon qui arrive jusqu'à lui. Philon, qui était déjà un éclectique, représente assez bien ce qui de la philosophie orientale est entré dans le christianisme. D'où viennent ces éléments qu'il a assemblés ou combinés ? cela est une autre question. Mais c'est en passant par lui

(1) A Philon Clément doit, entre autres choses, une théorie sur les dix parties de l'homme, sur trois critères de la vérité qui sont les sens, la parole et l'intelligence*. Il le copie presque textuellement dans l'histoire de Moïse qui termine le premier livre des *Stromates*. Son gnostique rappelle par bien des traits les solitaires de Philon. — C'est le même Philon qui a induit Origène à confondre (confusion qui n'est d'ailleurs chez lui qu'apparente et passagère) le monde et le Verbe, auteur du monde** ou, d'autres fois, l'homme en qui et pour qui toutes choses subsistent, et le premier-né de la création, c'est-à-dire encore le Verbe.

* Cf. Freppel, *Clément d'Alexandrie*, p. 428, note 1.

** Origène, *In Joh.*, XIII, 34.

qu'ils ont contribué à former la pensée, — même des Pères de l'Église latine. — Cicéron, un éclectique lui aussi, un Romain, mais un disciple des Grecs, exprime de son côté, surtout dans les questions morales, la pensée moyenne de l'Occident. Il est le type d'un esprit et d'une philosophie différents de l'esprit et de la philosophie que Philon représente pour nous. L'originalité, qu'on lui reproche souvent de ne pas avoir eue, n'aurait pu que nuire à ce rôle qu'il a joué et que nous étudions. La rencontre de ces deux influences dans l'esprit d'Ambroise, où celle de Cicéron devait en définitive de beaucoup l'emporter, est une image fort exacte, quoique réduite, du plus grand fait moral de notre histoire, l'alliance réalisée par la pensée chrétienne de la philosophie de l'Orient et de celle de l'Occident. Et c'est ce qui en augmente pour nous l'intérêt.

Mais voici pour l'historien des idées, qui voudrait faire avec exactitude la part de chaque doctrine dans l'œuvre commune, une cause nouvelle de difficultés et de scrupules. Philon lui-même, Philon le Juif est déjà tout imprégné des théories de la Grèce, et ce n'est pas seulement des théories platoniciennes que nous voulons dire, car cela a déjà été dit, mais aussi des stoïciennes. Il faut entendre en ce sens son éclectisme. Il représente pour nous tout l'Orient, mais l'Orient ayant déjà subi le contact intellectuel de l'Occident. Sa théorie de la matière, par exemple, est, au dire de M. Denis, un mélange assez incohérent de la doctrine stoïcienne et de la doctrine platonicienne (1). Mais le tout est placé sous l'invocation de Moïse. Sa morale, qui surtout nous intéresse, avait avec le stoïcisme comme d'obligatoires affinités. « Les deux grandes vertus stoïques, dit en effet M. Havet, l'austérité et l'humanité, semblaient être chez les Juifs les vertus de toute une race (2). » La théorie stoïcienne s'adapte donc à merveille aux mœurs de cette race. Aussi

(1) DENIS, *loc. cit.*, p. 134-135.

(2) HAVET, *le Christianisme et ses origines*, t. III, p. 471-472.

voyons-nous Philon écrire un traité de morale sous ce titre, qui semble être un titre de Chrysippe : *Que tout homme de bien est libre*. Et il n'y a pas que le titre de stoïcien dans cet ouvrage. Antisthène et Zénon y sont cités. Et c'est là qu'il est parlé de ces Esséniens qui, comme quelques stoïciens intransigeants, refusaient de s'occuper de physique et de logique pour se donner tout entiers à la morale. Ailleurs Philon prend comme point de départ, sans la démontrer ni la discuter, la théorie stoïcienne des quatre vertus (1). De pareils emprunts de détail abondent chez lui (2). Sous l'influence de la philosophie enfin, la vertu juive d'humanité prend un sens et une portée nouvelle. Le peuple élu de Dieu perd la tradition égoïste de cette élection exclusive, et Philon convie tous les hommes à une universelle fraternité. Tous ne sont-ils pas fils du Verbe ? Seules les passions humaines ont mis partout la diversité et la discorde. Devant la nature et devant Dieu il n'y a point d'esclaves; mais tous sont libres et tous sont nobles. — Et en passant de Grèce en Judée, de la philosophie dans une religion, ces idées prennent un accent nouveau et qui devait leur conquérir le monde.

Mais ce même sentiment religieux, qui donna tant de force aux idées qu'il adopta, devenu intempérant, versa dans l'extase et la superstition. De plus la philosophie elle-même, pénétrant en Orient, s'était faite mystique. Il y avait là un danger pour le christianisme naissant. Mais tandis que les gnostiques exagèrent le mysticisme de Philon, Clément et Origène, tout en relevant de lui, s'acheminent de plus en plus vers cet accord de la raison et de la foi, vers ce parfait équilibre des âmes auquel s'attachera l'orthodoxie chrétienne. Ni l'un ni l'autre n'eût mis le souverain bien dans la passivité de l'âme, dans l'abdication de la raison, et comme le

(1) PHILON, t. I, p. 56-57.

(2) Voir par exemple, t. I, p. 62. Cf. les rapprochements faits par Ritter, *Histoire de la philos. ancienne*, trad. française, t. IV, p. 341, note 2.

silence de la conscience individuelle. Ils sont trop Grecs pour cela, et, en ce sens même, plus Grecs que Plotin. Ajoutez qu'ils croient à la liberté, au libre salut de chacun, et qu'ils n'auraient jamais écrit cette décourageante parole : « L'âme qui enfante d'elle-même avorte (1) ». — Plus que Clément encore, Origène a le souci de sauvegarder le mérite individuel et la part de chacun dans sa propre destinée. Car ce sont là les postulats de tout son système. Il serait possible, croyons-nous, en comparant sur d'autres points Clément et Origène, d'achever de prouver, malgré quelques apparences contraires, que de l'un à l'autre, la réaction contre le mysticisme des gnostiques s'accentue. Sur l'incompréhensibilité de Dieu, Origène insiste moins que Clément, qui insistait moins que Philon ou que les gnostiques. Il conteste même par endroits que Dieu soit absolument inconnaissable et innommable (2). Sa morale est pourtant moins mystique encore que sa théologie, et ce n'est pas lui qui a écrit sur le pur amour les pages dont s'autorise Fénelon, c'est Clément, celui qu'on appelle, pour l'opposer à son fougueux disciple, le sage Clément.

Ainsi les premiers maîtres d'Ambroise qui, en un sens, s'opposent à Cicéron, en un autre sens nous y mènent. En eux déjà l'esprit classique prend peu à peu le dessus sur les autres éléments qui ont concouru à former le christianisme. Mais aucun d'eux ne disparaîtra tout à fait, et de ces rêveries mystiques elles-mêmes que la logique de l'Occident fit s'évaporer, il restera dans l'âme chrétienne un parfum de poésie et de tendresse. Le christianisme sut donc concilier une rare puissance d'assimilation avec la continuité de son développement, et unir ainsi en lui deux signes distinctifs, au dire du cardinal Newman, de la vitalité d'une doctrine (3).

(1) Voir plus haut.
(2) Origène, *Contre Celse*, VI, 65.
(3) Newman, *Histoire du développement de la doctrine chrétienne*, ch. I.

CHAPITRE III

LE CHRISTIANISME ET LA CULTURE CLASSIQUE.

I

L'esprit chrétien et l'esprit romain.

« Pour un observateur qui se placerait en dehors de toute foi religieuse spéciale, écrit un moderne apologiste (1), le christianisme semble être la religion européenne; comme les autres éléments de la civilisation européenne, droit, art, littérature, philosophie naturelle, il est indigène de cette partie du monde dont la Méditerranée est le centre. Son développement s'est fait suivant sa forme propre sans doute, mais par assimilation d'éléments extérieurs philosophiques, juridiques, moraux, religieux même qui existaient avant lui. »

Précisons davantage et disons que, pour la morale, il est surtout romain. Ce qui signifie d'abord que cette morale se subordonne la spéculation. Elle lui impose à la fois un but et des limites. La morale chrétienne fit le dogme chrétien bien plutôt qu'elle n'en fut une dépendance. Ainsi le stoïcisme n'avait voulu être qu'une morale, et, à Rome du moins, ne fut que cela en effet. La primauté de la raison pratique, ce dogme contemporain, nous vient donc à la fois de notre double origine, romaine et chrétienne. — Autre trait de mystérieuse

(1) Abbé Duchesne, *les Origines chrétiennes*, cours lithographié, p. 2, note.

affinité qui se confond presque avec le précédent : la vertu romaine est une vertu qui agit ; la contemplation, le pur amour, l'extase sont choses inconnues des graves serviteurs de la patrie romaine. Or la morale chrétienne, quoiqu'elle ait eu ses contemplatifs, a de tout temps enseigné l'excellence et la nécessité des œuvres. Venue de l'Orient, elle en répudie l'indolente mysticité. Non seulement elle place la vertu au-dessus de la science, mais ce sont les vertus pratiques qu'elle préfère. « Nous sommes philosophes, dit saint Cyprien, non en paroles, mais en actions (1). » — D'où il résulte que la vertu chrétienne est à la portée de tous, comme la bonne volonté elle-même. » Chez nous, dit Athénagore, on trouvera des ignorants, des manœuvres, des vieilles femmes, incapables peut être de démontrer par la parole l'excellence de notre doctrine, mais qui prouvent son efficacité par leur conduite (2). » Et cette conception de l'unité morale de tout le genre humain a encore quelque chose de romain. L'esprit égalitaire est propre aux pays de civilisation latine, et ce n'est pas à Rome qu'il eût pu être question d'une répartition sans équité des hommes en pneumatiques, psychiques et charnels. C'est en outre une vérité banale que l'unité politique réalisée dans l'empire a préparé tous les autres genres d'unité. Ainsi des violences et des conquêtes un idéal moral est né, tellement il arrive que les effets ressemblent peu à leurs causes. L'idée de loi enfin qui est une idée chère aux Juifs est aussi chère aux Romains. L'Église primitive à Rome était même animée d'un tel esprit d'ordre et d'autorité qu'on a supposé que des Juifs le lui avaient communiqué. Supposition inutile. S'il faut appeler judaïsme, comme le font certains écrivains protestants, l'esprit de discipline mêlé aux choses de la foi, il y a des âmes naturellement juives, comme il y a, pour Tertullien, des âmes

(1) Saint Cyprien, *De bon. patient. sub. init.* : Nos philosophi non verbis sed factis sumus.

(2) Athénagore, *Supplic. pro christ.*, 11.

naturellement chrétiennes, et ce sont toutes les âmes romaines. Le peuple qui divinisait ses empereurs était fait pour comprendre les paroles que Paul lui adressait : « Toute puissance vient de Dieu (1). »

Les premiers écrits des chrétiens appartiennent à deux types différents, le type alexandrin, et le type romain. Tandis que l'épître attribuée à Barnabas mériterait par son symbolisme (2) d'être considérée comme la préface de la gnose, et qu'elle fut, en tout cas, une autorité précieuse pour l'école d'Alexandrie (3), Clément de Rome parle un tel langage qu'il a pu sans invraisemblance être confondu avec un consul du même nom (4). Il est assez significatif en outre que le premier témoignage écrit de son existence que nous ait laissé l'église de Rome soit un cours de discipline et d'obéissance adressé par cette église à une église sœur. Il y avait eu à Corinthe des dissentiments et des rivalités de personnes. Clément de Rome y envoya quelques-uns de ses prêtres porter des paroles de paix et d'humilité. Telle fut l'origine de cette lettre aux Corinthiens qui eut l'autorité d'un écrit apostolique. Elle est le premier signe et le premier résultat de l'alliance féconde de l'esprit romain et de l'esprit chrétien. C'est un Romain qui a sur la justice, la discipline, sur le bon ordre qui doit régner dans les églises, comme partout, des idées si arrêtées (5). C'est un chrétien qui met au service de ce bon ordre une obéissance d'un caractère nouveau, une obéissance

(1) Saint Paul, *Rom.*, XIII, 1, 7.

(2) Exemple de ce symbolisme : quand Abraham a circoncis 318 de ses serviteurs, il a voulu par ces chiffres symboliques, annoncer que Jésus-Christ serait crucifié. En effet le nombre 18 est indiqué en grec par les lettres I et H qui sont les deux premières lettres du nom de Jésus, et le nombre 300 est indiqué par T, qui figure la croix.

(3) Voir les rapprochements indiqués par Funk, *Opera patrum apostolicorum*, I, Prolegomena, I.

(4) Voir la lettre de Clément à Pierre, dans les *Clémentines*.

(5) Clément R., *Ad Cor.*, 3, 4, 40, 42.

qui n'est pas imposée, mais voulue, une obéissance faite d'humilité (1). Clément a une solidité et une sérénité d'esprit toute romaine. Mais ce Romain est plein de l'amour de Jésus-Christ et l'exprime en termes enflammés (2). Sa piété n'a rien d'ailleurs d'exclusif ni d'ascétique. Il n'a pas pour la nature le dédain des Alexandrins. Il trouve dans le bel agencement des choses (3), et jusque dans la structure du corps humain (4) des arguments en faveur de cette loi d'harmonie qu'il veut rendre présente à l'esprit des Corinthiens. Il leur cite un exemple plus caractéristique encore de la discipline à laquelle il les exhorte, la légion Romaine (5). Cet exemple venant après ceux de Job et d'Abraham fait un singulier effet. Dans saint Ambroise nous retrouverons de même deux cultures et deux traditions parfois bizarrement accouplées. Clément, on le voit par ce qui précède, n'a contre l'antiquité païenne aucun préjugé. Il lui emprunte d'autres exemples, ceux d'un beau dévouement au bien public (6). Il trouve dans ses fables, dans celle du phénix en particulier (7), une démonstration inconsciente, comme nous dirions, de la résurrection, dont beaucoup de phénomènes naturels sont aussi le symbole et la promesse (8). Un christianisme qui ne hait point le monde extérieur et qui ne répudie point l'héritage de l'antiquité, voilà déjà le christianisme romain. Ajoutons un trait encore : la théorie morale de Clément est assez pauvre. Mais cette pauvreté même est à noter. Il aime mieux lui aussi les actes que les paroles (9). La doctrine de la grâce ne trouble

(1) Clément R., *Ad Cor.*, 14-16.
(2) *Id.*, 36.
(3) *Id.*, 20.
(4) *Id.*, 37.
(5) *Id.*
(6) *Id.*, 40.
(7) *Id.*, 25.
(8) *Id.*, 24.
(9) *Id.*, 30.

point la paix de son âme, et Dieu est appelé par lui l'universelle miséricorde (1).

Or les paroles de Clément retentirent fréquemment dans les églises pendant les premiers siècles. Clément lui-même est appelé le Josué du Nouveau Testament, le disciple par excellence des apôtres, et comme le secrétaire de l'assemblée idéale dans laquelle ils sont censés avoir fixé la liturgie et la discipline (2). Le nombre des écrits attribués faussement à Clément témoignent d'une autorité que chacun voulait tirer à soi (3). Les pages que nous venons d'analyser sont donc à tous égards un important document pour l'histoire de la morale chrétienne, et elles en marquent du premier coup l'orientation avec une netteté que la suite de cette histoire ne démentira pas.

Les écrits des premiers apologistes en sont la preuve. Aristide et Quadratus, les tout premiers en date, invoquent sans scrupule l'autorité des philosophes grecs. Quelques années plus tard Athénagore, un véritable érudit, fera entrer tout ce qu'il pourra de philosophie païenne dans sa réfutation même du paganisme. Il traitera du corps et de la vie physique avec une absence de mépris et de défiance qui va devenir rare. Méliton enfin, dès le IIe siècle, esquissa un projet d'alliance du christianisme non plus seulement avec la culture classique mais avec l'État (4). — Mais c'est saint Justin que nous voulons prendre surtout comme type de ces premiers défenseurs du christianisme. Il est le plus important de tous et celui que nous connaissons le mieux. Ce n'est pas un Romain. Mais il tient école à Rome (5) Ses idées nous donnent donc la mesure de ce

(1) CLÉMENT R., *Ad Cor.*, 23.
(2) Voir ABBÉ DUCHESNE, *loc. cit.*, p. 182.
(3) *Id.*, note.
(4) EUSÈBE, *Hist. eccl.*, IV, 26.
(5) *Id.*, IV, 11.

que pensaient dans cette ville les plus instruits parmi les chrétiens, d'autant qu'il est un esprit plus ferme qu'original. Il n'est pas exempt de toute influence orientale. Il faut prendre son parti de voir les procédés et les arguments de Philon pénétrer partout où pénétrait la foi chrétienne elle-même. Ils se mêlent à l'apologie de Justin à peu près dans la même proportion qu'aux écrits des Pères latins du IVe siècle. Justin nous dira donc que les sages de la Grèce sont les disciples de ceux de la Judée, et pour prouver les mérites de la croix, il en cherchera la forme symbolique dans les mâts des navires, dans la charrue, dans le corps humain, quand les bras sont étendus, et il ajoutera, comme pour mettre de son côté le patriotisme romain, dans les enseignes et les trophées (1).

Mais ce n'est pas là son habituelle manière, si ce mot peut convenir à ces primitifs et à ces saints. Si simples qu'ils soient, les auteurs des apologies ne parlent cependant pas le langage des apôtres. Clément Romain lui-même développait sa pensée, donnait des raisons, dissertait enfin. Il y avait déjà de la rhétorique dans son cas. A plus forte raison saint Justin qui s'efforce de convaincre des adversaires, des persécuteurs, y met-il tout l'art naturel à quiconque discute en grec. Il se garde bien de parler par apophtegmes, et d'employer ces formules brèves qui ressemblent à des défis et à des ordres. Sa période s'allonge, se fait presque insinuante. Avec lui le christianisme devient plus littéraire. — Mais ici la forme entraîne le fond, et les idées sont comme attachées à l'instrument qui leur a longtemps servi. Voilà donc les apologistes, pour plaider la cause du christianisme, conduits, sans le savoir, à pactiser avec l'antiquité païenne.

Ils le font aussi en le sachant, et pour une autre raison. On reprochait au christianisme, s'il est nécessaire au salut des âmes, d'être venu si tard, et d'avoir laissé hors de lui tant de généra-

(1) SAINT JUSTIN, *Apol.*, I, 55. Des idées analogues sont exprimées en latin par Tertullien, *Apol.*, 16, et Minucius Félix, 29.

tions et de peuples (1). Il fallait, pour répondre à ces reproches, (surtout à une époque où les décrets impénétrables de la grâce ne fournissaient point encore une réponse à tout,) rendre compte au point de vue chrétien d'un passé qui avait eu ses gloires, et considérer la sagesse antique comme une sorte de christianisme antérieur, dont les représentants auraient eu dans le plan divin un rôle comparable à celui des prophètes de la Judée. La philosophie fut donc de bonne heure l'alliée de la théologie. Cette tactique obligatoire coûtait à saint Justin moins qu'à tout autre. Car lui-même était un philosophe. Il avait cherché la vérité dans toutes les écoles avant de la trouver dans le christianisme. Philosophe avant sa conversion, il demeura philosophe après, sans y voir l'ombre d'une difficulté ou d'une contradiction. Le christianisme est pour lui une philosophie supérieure, mais non sans analogie avec les autres. Il invoque la révélation (2); mais, comme la plupart des apologistes, c'est surtout par des arguments rationnels qu'il démontre tous les dogmes. Et les opinions des philosophes viennent à l'appui de ces démonstrations (3). Il y a en effet une sorte de révélation éternelle qui se confond avec la puissance naturelle de la raison. Le Christ lui-même n'est que cette raison personnifiée. Tous ceux qui l'ont personnifiée avant lui, quoique avec une moindre plénitude, sont des précurseurs. Tel Socrate qui, avant lui, avait combattu le règne des démons, c'est-à-dire le polythéisme (4). Dans le même esprit les dogmes chrétiens sont rapprochés des dogmes philosophiques, plutôt qu'ils ne leur sont opposés (5), et même des mythes païens (6).

(1) *Épître à Diognète*, 1. « Pourquoi la doctrine chrétienne a-t-elle paru dans le monde à notre époque, et non auparavant ? » Cf. SAINT JÉRÔME, *à Ctésiphon, sur les erreurs de Pélage.*

(2) SAINT JUSTIN, *Apol.*, I, 32 ; *Dial. avec Tryph.*, 7, 11, 39, 69.

(3) SAINT JUSTIN, *Dial. avec Tryph.*

(4) SAINT JUSTIN, *Apol.*, I, 5 ; Cf. 46.

(5) *Id.*, I, 60.

(6) *Id.*, I, 21, 22, 24.

Il est curieux de voir prendre par les apologistes justement la position que prennent de nos jours les adversaires du christianisme. Enfin les deux morales sont considérées comme le prolongement l'une de l'autre. Ceux qui ont bien vécu avant le Christ méritent le nom de chrétiens (1). Le Christ en effet étant la raison éternelle, vivre conformément à la raison, c'était vivre conformément au Christ (2). — Nous trouverions volontiers que ces apologistes ont le christianisme trop modeste. Mais, dans la lutte, on ne mesure pas mieux les concessions que les coups. Quoi qu'il en soit, nous sommes déjà loin du temps où saint Paul opposait à la science et à l'orgueil des philosophes l'ignorance et l'humilité des disciples du Christ. Le christianisme a le premier proposé à la sagesse antique un traité de paix.

II

Le christianisme des païens

Mais il faut ajouter que cette sagesse antique, même en Occident, était allée comme au-devant de la jeune religion, et que, sous des influences diverses, elle avait pris un aspect nouveau et déjà chrétien. C'est une démonstration souvent faite que tous les sentiments chrétiens ne datent pas du christianisme. Aussi ne voulons-nous pas la refaire, mais insister seulement sur l'adaptation singulière des idées et des tendances, qui marquent la fin du paganisme, à la foi qui va lui succéder. — Un poète dont on fera un précurseur, en mêlant son âme à l'âme romaine, lui a inoculé une tendresse qu'elle ne désapprendra plus. La sympathie pour les humbles, pour ceux qui souffrent, retentit comme un écho partout où avaient été entendus certains vers

(1) Saint Justin, *Apol.*, II, 8, 10.
(2) Athénagore *Supplic. pro Christ.*, 35.

de Virgile (1). Et dans ce même poème, où l'homme devient plus doux envers l'homme, il apparaît envers Dieu plus confiant et plus résigné (2). Aussi un chrétien de nos jours ne se sent-il pas dépaysé en lisant Virgile. Chez ce fervent païen il n'y a plus de païen que la mise en scène et les noms propres. Et l'on comprend que la lecture de ses œuvres ait, comme une lecture pieuse, préparé, la légende dit même opéré à elle seule des conversions (3). Mais l'exquise poésie de Virgile n'est qu'un symptôme, le premier peut-être, d'une façon nouvelle de penser et de sentir dont les manifestations vont aller se multipliant.

Le stoïcisme avait depuis longtemps enseigné que tous les hommes forment une même société, et c'est Cicéron, nous aurons occasion de le redire, qui avait exprimé cette idée dans le plus magnifique langage (4). De cette parenté originelle tous les devoirs sociaux étaient déduits : « La nature veut que l'homme fasse du bien à l'homme, et pour cette seule raison qu'il est homme. » Mais les siècles suivants font sortir de cette théorie abstraite un sentiment plus vif de réelle fraternité. « Si la nature nous a donné deux bras, dit fortement Sénèque (6), c'est pour aider nos semblables ; » et il rappelle le beau vers si souvent répété de Térence, et dont le sens apparaît de plus en plus plein. Ce qui est à noter de la part d'un stoïcien, il semble demander au cœur de se mettre de la partie, et d'ajouter à l'aide matérielle celle qui ne peut venir que de lui (7). Aux gens aigris et toujours mécontents il adresse cette

(1) Virgile, *Énéide*, voir surtout I, 462 ; VIII, 407.
(2) *Id.*, I, 542 ; II, 428, 600 ; IV, 56. Voir Boissier, *Religion Romaine*, I, iv, 3.
(3) Tillemont, *Hist. eccl.*, t. III, p. 331.
(4) Voir surtout *De legibus*, I, 7, 23.
(5) Cicéron, *De off.*, III, 6.
(6) Sénèque, *Ep. ad Lucil.*, 95.
(7) Sénèque, *De ira*, I, 14, 3.

parole vraiment évangélique : « Quand donc aimerez-vous ? (1). » Juvénal (2) rend grâces au ciel de ce don qu'il nous a fait, le don des larmes. Là est pour lui ce qu'il y a de vraiment excellent dans la nature humaine, et ce qui fait la vraie supériorité de l'homme sur les bêtes indifférentes aux maux les unes des autres. Le plus grand malheur pour ce poète, qui n'est pas un élégiaque, c'est de n'aimer personne et de n'être aimé de personne. Faire du bien devient chez Sénèque, en même temps qu'un devoir, un art. Peu s'en faut même qu'à force de raffiner sur les difficultés de cet art Sénèque n'aille contre son but, et ne nous ôte l'envie de nous y essayer. Les stoïciens ont enseigné en outre qu'il faut faire du bien même à ses ennemis (3). Le sage est honni, battu ; mais il doit aimer ceux qui le battent, comme il aime le père de toutes choses, comme il aime son frère (4). Ces austères moralistes se sont donc élevés jusqu'à l'indulgence et au pardon. Personne n'est sans péché, dit un rhéteur cité par Sénèque le père, et ce simple retour sur soi-même devient le principe d'une infinie miséricorde, qui eût manqué à une vertu trop sûre d'elle. Marc-Aurèle s'empare de la théorie platonicienne que le méchant ne pèche pas volontairement, et dans sa bouche elle devient comme une paraphrase philosophique des paroles du crucifié : Pardonnez-leur, ils ne savent ce qu'ils font (5). « Faut-il, dit de son côté Epictète, nous emporter contre celui qui nous a outragés ? Non, c'est un égaré. Ayons pitié de lui comme nous avons pitié des aveugles et des boiteux (6). » Entre de tels sentiments et ceux qu'inspire la charité chrétienne il nous faudra de l'attention et presque de la subtilité pour trouver une différence.

(1) Sénèque, *De ira*, III, 28. 1.
(2) Juvénal, *Sat.* XV, 131-150.
(3) Sénèque, *Ep. ad Lucil.*, 81.
(4) Epictète, *Diss.*, III, 22.
(5) Voir Denis, *Histoire des idées morales*, t. II, p. 166
(6) Epictète, *Diss.*, I, 28.

De nouveaux devoirs envers nous-mêmes apparaissent à la même date et avec les mêmes hommes. Et il n'est pas sans intérêt de noter (eût-on pu en effet a priori l'établir?) quelle modification de la morale individuelle a correspondu à une conscience plus développée de la fraternité. Or cette modification a consisté dans l'apparition du scrupule, comme si certains sentiments, en entrant dans l'âme humaine, loin d'épuiser toutes ses ressources pour le bien, lui en faisaient découvrir qu'elle ne se connaissait point. Ici encore il n'y a rien d'absolument nouveau. C'est une vieille idée stoïcienne que nos intentions sont, plus que nos actes même, les éléments de notre moralité. Mais il y a loin de ce qui est connu à ce qui est senti, comme dirait Leibnitz, et c'est aux approches du christianisme seulement que ce sentiment d'intime responsabilité trouve son expression. « Quiconque nourrit un mauvais désir est coupable, » dit Sénèque, et il ajoute qu'on peut ainsi être assassin sans verser le sang (1). Mais c'est Épictète qui sur ce point encore est le plus chrétien des païens : « Aujourd'hui. ayant rencontré une belle femme, je ne me suis pas dit : heureux qui couche avec elle! heureux son mari! *car se dire cela c'est être adultère en pensée* (2). » Ce texte nous prouve encore que la chasteté est devenue une vertu. A vrai dire, elle en avait toujours été une, et il serait puéril de prendre l'*Art d'aimer* pour la représentation exacte des mœurs et surtout de la morale des anciens. L'école de Pythagore avait, entre autres traditions, celle de la pureté des mœurs, et ce fut un pythagoricien, Attale, qui plus tard y convertit le jeune Sénèque. Platon déclare infâme celui qui vit avec une autre que son épouse légitime (3). Quant à la femme adultère, ce n'est pas seulement dans la cité idéale de Platon, c'est dans Athènes qu'elle est chassée du

(1) Sénèque, *De benef.*, V, 14.
(2) Épictète, *Diss.*, II, 18.
(3) Platon, *Lois*, VIII.

temple et que toute parure lui est interdite (1). Mais cette pudeur officielle pénètre de plus en plus dans l'âme, et, à l'époque de transition dont nous nous occupons, elle est devenue l'ornement ordinaire et discret des plus délicates. Sénèque trouve à la douleur d'une mère cette consolation que son fils est mort avant d'avoir cédé aux tentations qui assaillent son âge, et alors que, semblable à une jeune fille, il rougissait si d'autres le sollicitaient à pécher, comme s'il eût péché lui-même. Marc-Aurèle remercie Dieu de l'avoir conservé longtemps chaste. Épictète émet le vœu — timide, il est vrai, — que l'on attende au mariage pour goûter à l'amour (2). C'est que, pour le pieux esclave, nous portons Dieu au dedans de nous, et que toute pensée, toute action basse est pour cette divine présence une souillure (3). « Ce que tu n'oserais pas faire devant une image de Dieu, tu le ferais devant le Dieu que tu as en toi, et qui voit, et qui entend tout ! » Ainsi les devoirs envers nous-mêmes apparaissent déjà comme des devoirs religieux. Valère Maxime enfin rapporte cet exemple extraordinaire d'un héroïsme d'un nouveau genre. Un adolescent dont la grande beauté faisait des ravages, Spurina, se mutila le visage, « préférant une laideur qui témoignait de sa vertu à une beauté qui causait du scandale ».

Ce qu'il faut ajouter, c'est qu'il n'y a pas là seulement un progrès dû à des consciences plus affinées. La gravité en ces matières a toujours été un trait du caractère romain. Quintilien parle quelque part de la *sainteté romaine* (4). Il cite une loi qui punissait jusqu'aux regards quand c'étaient des regards de convoitise jetés sur la femme d'autrui (5). Valère Maxime nous

(1) Voir A. Maury, *Histoire des religions de la Grèce antique*, t. III, p. 30, note 5.

(2) Épictète, *Manuel*, XXXIII, 8.

(3) Épictète, *Diss.*, II, 8.

(4) Quintilien, *Decl.*, III.

(5) *Id.*, CCXI.

apprend que les secondes noces étaient mal vues à Rome, bien avant que les docteurs chrétiens aient jeté sur elles la défaveur (1). D'après le même historien, il s'écoula cinq cent vingt années, depuis la fondation de Rome, sans un seul divorce (2). Sur ce point encore le christianisme n'avait donc qu'à continuer ou à reprendre des traditions qui le préparaient. La matrone romaine, si différente déjà de la femme grecque, plus libre qu'elle, plus mêlée à la vie sérieuse de la maison, à l'autorité, à l'éducation, est, quoique avec plus de raideur, le premier exemplaire de la femme chrétienne. Il n'est pas jusqu'à ces veuves sur la vertu desquelles saint Ambroise veillera avec tant de sollicitude, qui n'aient eu leurs proches parentes dans l'antiquité, et déjà le veuvage avait été comparé à une virginité nouvelle (3).

Cette période si complexe de l'histoire morale qui précède la victoire du christianisme, période pendant laquelle la distance est plus grande qu'elle ne l'a jamais été d'une doctrine, que chaque écrivain contribue à porter plus haut, à des mœurs qui chaque jour s'abaissent, voit encore éclore et grandir, en même temps que la chasteté, certains sentiments qui ont sans doute avec elle des affinités. Le mépris du corps, traditionnel chez les philosophes, devient plus sincère et plus passionné (4). Le mot de chair est déjà employé avec le sens qu'il aura dans la langue chrétienne. Le mépris des biens extérieurs s'ensuit naturellement. « Celui qui veut vivre comme il faut, dit Épictète, ne doit pas soupirer après eux (5). » Le dégoût de toute sensualité est poussé jusqu'au dégoût de la vie elle-même.

(1) Voir Renan, *Marc-Aurèle*, p. 549.

(2) Valère Maxime, II, 3, 4.

(3) Voir sur cette question les développements de M. Denis, qui cite ce texte curieux d'Apulée : Viduitatis florem, velut quamdam virginitatem violare. *Histoire des idées morales*, t. II, p. 126.

(4) Sénèque, *De vita beata*, 32.

(5) Epictète, *Diss.*, I, 21, 26.

Le stoïcisme est en perpétuelle coquetterie avec la mort. Sentiment peu païen, peu conforme du moins à nos idées courantes sur le paganisme, que la douce mélancolie avec laquelle Sénèque enviait tout à l'heure le sort de ceux qui meurent jeunes. On se familiarise avec la mort, on s'y prépare, on la voit venir sans broncher. Quelques-uns se la donnent. D'autres se contentent de l'implorer comme le bûcheron de la fable. Ce sont les rhéteurs. Maxime commente l'appel désespéré de Philoctète : O mort, médecin de tous les maux. « Oui la mort nous guérit en nous délivrant de ce misérable corps... Va, continue tes supplications, appelle à toi le médecin (1). »

Un élément religieux est mêlé à ces derniers sentiments, et ceci est le trait le plus chrétien de cette fin du stoïcisme. L'idée de Dieu est partout présente ; on ne peut se passer d'elle. « Que ferais-je, dit Marc-Aurèle, d'un monde sans providence et sans dieux? » L'optimisme abstrait des premiers stoïciens devient une confiance pieuse dans la bonté divine. « Dieu est notre auteur, notre père ; il veille sur nous. N'y a-t-il pas là de quoi nous ôter toute inquiétude (2)? » « La nourriture ne manque ni aux aveugles, ni aux boiteux, et elle manquerait à l'homme de bien (3)! » C'est, avec moins de grâce, le même sentiment dont le poète a trouvé l'exquise formule :

Aux petits des oiseaux il donne leur pâture.

S'il nous envoie quelque malheur, « ceci vient de Dieu » dirons-nous (4), et nous bénirons la volonté qui nous frappe comme la volonté qui nous secourt et nous soutient. Peu s'en faut qu'Épictète ne prononce les paroles même de la prière chrétienne : « Que votre volonté soit faite » (5). Et pourtant le Dieu

(1) Maxime, *Diss.*, XIII.
(2) Épictète, *Diss.*, I, 9.
(3) *Id.*, III, 24.
(4) Marc Aurele, II, 11.
(5) Épictète, *Diss.*, I, 1, 29.

auquel s'adressent ces grandes âmes a peine, même pour elles, à se dégager du monde et des lois du monde qui, pour les premiers théologiens du Portique, le contiennent et l'expriment. Elles ont plus de dévotion que de foi, et c'est cette dévotion qui, cherchant son objet, le projette parfois en dehors d'elle. Le Dieu stoïcien est dès lors comme disputé entre la métaphysique et la morale du stoïcisme. Il apparaît comme une personne, puis de nouveau ses traits se fondent, et il s'évanouit. Même chez Marc-Aurèle il est intermittent. Mais cette adoration qui s'obstine, quand tout être adorable se dérobe à elle, n'en est que plus significative, et elle marque bien cette disproportion entre les âmes et les croyances qui les préparait à recevoir, comme une chose depuis longtemps attendue, la révélation chrétienne. Cet état d'inquiétude intellectuelle et morale est fortement dépeint par l'auteur des *Clémentines.* « Dès ma plus tendre enfance, j'étais travaillé de doutes qui étaient entrés, je ne sais comment, dans mon âme. Ne serai-je plus rien après ma mort, et nul ne se souviendra-t-il plus de moi, puisque le temps engloutit dans l'oubli toutes les choses humaines ? Ce sera donc comme si je n'étais pas né! Quand le monde a-t-il été créé, et qu'y avait-il auparavant ? S'il a eu un commencement, aura-t-il une fin? Et qu'y aura-t-il après la fin du monde, si ce n'est le silence de la mort? Tandis que je portais en moi ces idées, j'étais si fort tourmenté que je pâlissais et que je me consumais. Et ce qu'il y a de plus effrayant, c'est que si je voulais me défaire un moment de mes doutes inutiles, cette souffrance se ranimait en moi plus violente et plus vive. » Alors l'auteur fait voyager cette âme avide de vérité dans les écoles des philosophes où elle ne trouve que contradiction, dans le pays du surnaturel, en Égypte, où elle ne trouve que mystification, jusqu'à ce qu'enfin, ayant rencontré le christianisme sur son chemin, elle se repose de ses pérégrinations et jouisse de posséder ce qu'elle cherchait sans le savoir. — Telle est

l'histoire vraie de beaucoup d'âmes païennes. Et c'est ce qui nous a permis de dire que la distance se faisait de moins en moins grande entre le paganisme des meilleurs parmi les païens et le christianisme lui-même.

III

Un intransigeant : Tertullien.

Cependant le premier chrétien qui eut du talent en latin (1) Tertullien, est l'adversaire déclaré de toute compromission avec le passé. La littérature latine chrétienne débute avec lui par l'intransigeance. — Tertullien est originaire de Carthage, où il naquit d'un centurion. Il est bien Romain par deux traits au moins de son caractère et de son talent : c'est un réaliste et un juriste (2). Son apologie est moins une défense du christianisme, au point de vue philosophique, qu'une défense des chrétiens, au point de vue des lois. Bien différente en cela de celle de saint Justin, elle répondait mieux à des besoins immédiats. En outre, moins philosophique, elle était par cela même plus romaine. C'est même un « vieux Romain » que Tertullien, en ce sens qu'il fait effort pour dépouiller toute culture hellénique. En revanche, par l'Ancien Testament, la culture sémitique a exercé sur lui une action que son tempérament d'Africain le prédisposait peut-être à recevoir. Et, par lui, elle a pénétré dans la littérature latine chrétienne et lui a donné, alors même qu'elle fut devenue moins rebelle à l'autorité des modèles païens, sa

(1) C'est saint Jérôme qui nous dit que Tertullien fut le premier écrivain chrétien en latin après le pape Victor, auteur d'opuscules sur la fête de Pâques, et le sénateur Apollodore, qui avait défendu le christianisme devant le sénat. *De viris illustribus*, 53.

(2) Eusèbe l'appelle un connaisseur habile des lois romaines. *Hist. eccl.*, II, 2.

saveur propre. Voilà comment même les imitateurs de Cicéron procèdent de Tertullien. L'indifférence pour la beauté et la régularité de la forme qu'il professe suffit à créer une forme littéraire nouvelle, plus lâchée, mais plus oratoire, pleine de saillies et de trouvailles, comme de négligences, peu scrupuleuse sur le choix des mots, par cela même plus démocratique et plus populaire. Le christianisme, qui veut être entendu au loin et de tous, se crée ainsi une langue presque cosmopolite qui ne devait pas être du goût des rhéteurs. Même chez saint Ambroise, même chez saint Augustin il restera quelque chose de cette indépendance littéraire. Tertullien enfin fabrique un grand nombre de substantifs abstraits (1). Le latin classique en était fort pauvre. Un juge autorisé (2) reconnaît dans cette tendance à personnifier des abstractions, des qualités, des manières d'être ou d'agir, un tour d'esprit plutôt oriental, mais qui deviendra commun aux nations chrétiennes. — En voilà assez sur le style de Tertullien, et nous n'en aurions même pas dit autant s'il n'y avait chez lui un rapport étroit entre le style et les idées.

C'est dans l'*Apologie* qu'éclate pour la première fois sa haine contre les philosophes. Des païens éclectiques soutenaient, ce que saint Justin avait soutenu, que le christianisme n'était après tout qu'une philosophie nouvelle. Il y avait là contre la persécution un refuge possible et une excuse. Mais il n'est pas dans le tempérament de Tertullien de prendre des biais et de plaider les circonstances atténuantes. Il repousse, comme une injure, ce rapprochement du christianisme et de la philosophie. Et il déblatère, à ce propos, contre les philosophes, avec un esprit d'intolérance qui a été égalé, mais jamais dépassé. Il n'est pas de calomnie qu'il ne ramasse. Il fait penser à un curé de campagne prêchant contre Voltaire. Il n'épargne personne, ni

(1) Hauschild, *Principes et moyens de formation des mots dans Tertullien*, Leipzig, 1876-1881.

(2) Ebert, *loc. cit.*, trad. française, t. I, p. 47.

Démocrite, ni Anaxagore, ni Aristote, ni Platon, ni même Socrate.

Il faut ajouter toutefois qu'il ne s'en prend pas seulement aux philosophes, mais à la philosophie. Entre elle et la foi il donne à choisir, et il trouve une joie de bourreau à insister sur la nécessité de ce choix auquel tant d'âmes, de tout temps, ont cru pouvoir se soustraire. Il ne sied pas à un chrétien de chercher quelque chose au delà de l'enseignement divin, et d'ailleurs tout nous est donné dans cet enseignement (1). Notre foi nous suffit donc, et le premier article de cette foi est qu'il n'y a rien en dehors d'elle. La foi vient de Dieu, la philosophie du démon. Les hérésies sont nées du mélange adultère de la philosophie et de la foi. Les philosophes en sont les patriarches (2). La doctrine des apôtres transmise par la tradition est toute notre science. Rien ne prévaut contre elle, mais, avec elle, il faut admettre l'absurde et l'impossible (3). Tertullien est le premier et le plus farouche des traditionnalistes.

Nous voilà bien loin de la libre et large exégèse d'Origène. Origène et Tertullien, ces deux grands contemporains, ont pris en face de la pensée de l'antiquité les deux attitudes les plus opposées. Né d'une famille pieuse, Origène n'a entrevu le monde qu'à travers les écrits des plus sages parmi les hommes, et sa tolérance intellectuelle est née de sa candeur même et de la sécurité de sa foi. Converti tard, Tertullien a connu la société païenne dans sa corruption, et il brûle avec rage ce que lui-même a sans doute adoré. Mais la différence d'éducation de ces deux hommes, et aussi la différence de leurs tempéraments ne sont ici que des causes occasionnelles. Ils représentent à vrai dire deux directions et comme deux doctrines contraires au

(1) TERTULLIEN, *De animâ*, 2. Non amplius inveniri licet quam quod a Deo discitur. Quod autem a Deo discitur totum est.

(2) TERTULLIEN, *De animâ*, 3 ; *De præsc. hær.*, 7 ; *Adv. Marc.*, V, 19.

(3) TERTULLIEN, *De carne Christi*, 5.

sein même du christianisme. « Dans toute œuvre de l'homme, Tertullien n'aperçoit que l'influence du démon qui l'a perdu ; Origène se montre toujours attentif à retrouver l'empreinte de la main divine qui l'a créé (1) » Celui-ci est l'apôtre d'une religion hospitalière et du salut universel ; celui-là n'a à la bouche qu'anathèmes et menaces d'enfer. L'un enseigne l'alliance de la raison et de la foi, l'autre leur irrémissible divorce. Ils sont l'un comme à l'extrême droite de l'Église latine, l'autre comme à l'extrême gauche de l'Église grecque. Si l'un est l'ancêtre des mystiques, l'autre est l'ancêtre des inquisiteurs. Fait à noter, l'orthodoxie, amie du juste milieu, ne suivra ni l'un ni l'autre. Nous savons déjà à quels combats donna lieu l'origénisme. Nous allons voir bientôt qu'à force de voir des hérésies partout Tertullien finit hérétique.

Toute la philosophie, nous l'avons vu, n'était pour lui qu'hérésie. Mais la culture profane, sous toutes ses formes, était logée à la même enseigne. C'est à propos des spectacles que Tertullien lui fit son procès. On sait quelle place ils tenaient dans la vie antique, dont ils étaient le plaisir officiellement consacré. Aussi le sacrifice de ce plaisir paraissait tellement dur qu'on jugeait couramment que ceux qui s'y résignaient voulaient se rendre le martyre plus facile, en retranchant de leur vie tout ce qui faisait la vie digne d'être vécue (2). Mais d'autres ne pouvaient s'y résigner et cherchaient des excuses. C'est ceux-là que Tertullien malmène, leur rappelant avec hauteur les engagements de leur baptême (3), et cette troublante parole qu'on ne peut servir deux maîtres (4). Que les plaisirs du cirque soient peu chrétiens, il n'a pas de peine à le démontrer. Émotions trop fortes, qui nous disputent à l'Esprit Saint et dont il est ja-

(1) De Broglie, *l'Église et l'empire romain*, t. I, p. 122.
(2) Tertullien, *De spectaculis*, 1.
(3) *Id.*, 4.
(4) *Id.*, 26.

loux (1), émotions malsaines, et qui nous font des âmes de bourreaux. Il nous semble même qu'il eût pu se mêler à cette démonstration de Tertullien plus de pitié pour les victimes (2). Mais la pitié n'est pas son fait. Aussi ne fait-il entre le cirque qui exploite notre férocité et le théâtre qui vit de l'impudicité aucune différence d'infamie. L'idée que l'art purifie tout est bien loin de Tertullien. « Ce qui ne doit pas être fait ne doit pas être dit ni représenté (3). » L'art est chose négligeable pour lui. Ce n'est pas assez dire : il est une forme de la concupiscence (4). Et pour extirper des cœurs chrétiens le culte païen de la beauté, Tertullien s'acharne malicieusement à démontrer que Jésus-Christ était laid (5).

Toute raison disparaît dès lors de conserver pour la littérature profane une piété sacrilège, et Tertullien l'enveloppe tout entière avec la littérature dramatique dans un mépris qu'il ne marchande pas. Elle est folie devant Dieu, dit-il (6). Que si l'on soutient que le monde sans beauté sera vide de joie pour le chrétien, Tertullien énumère les joies inexplorées que la possession de la vérité et que la réconciliation de son âme avec Dieu lui fera découvrir. Et il ajoutera, ce qui est aussi d'une psychologie inconnue des anciens, sinon peut être d'Épicure, qu'une volonté suprême naît du dédain de toute volupté (7). Enfin le christianisme a de quoi satisfaire même les amateurs

(1) Tertullien, *De spectaculis*, 15.

(2) Voici la phrase la plus émue que nous ayons rencontrée : « Bonum est cum puniuntur nocentes. Quis hoc nisi nocens negabit? Et tamen innocens de supplicio alterius lætari non potest, cum magis competat innocenti dolere quod homo par ejus tam nocens factus est, ut tam crudeliter impendatur. » *Id.*, 19.

(3) *Id.*, 18. Quod in facto rejicitur, etiam in dicto non est recipidendum.

(4) Tertullien, *De idol.*, 9.

(5) Tertullien, *De carne Christi*, 9.

(6) Tertullien, *De spectaculis*, 18. Sin et doctrinam sæcularis litteraturæ, ut stultitiæ apud Deum deputatam, aspernamur...

(7) *Id.*, 29.

de spectacles. C'est le spectacle du Jugement dernier que Tertullien demande que nos imaginations évoquent. On y entendra des tragédiens donner de la voix pour exprimer leurs propres souffrances. On y verra les flammes achever de dissoudre les plus dissolus, les cochers emportés dans une roue de feu. Et notre auteur continue, avec plus d'emportement que de goût, cette description où le feu joue le principal rôle. Singulier christianisme, et qui sera cependant celui des sculpteurs et des peintres primitifs. De ce goût de l'horreur un art naîtra.

Le traité *De l'Idolâtrie* est comme la suite du traité *Des Spectacles*. Un des griefs de Tertullien contre les théâtres étaient qu'ils sont nés du culte de Vénus et de Bacchus (1). Il pourchasse de même l'idolâtrie partout ou elle pénètre, après avoir posé ce principe que celui qui s'en rend coupable est du même coup homicide et adultère. Car il se tue lui-même et il viole la vérité (2). Mais comment ne point s'en rendre coupable? L'idolâtrie est le pire des crimes et le plus commun. Les chrétiens du IIIe siècle sont mêlés à la société de leur temps, ils exercent des métiers, des fonctions publiques; ils parlent la langue commune, se conforment aux usages, au cérémonial. Or tout cela est imprégné de paganisme, et l'on est à chaque heure païen malgré soi. Mais, pour Tertullien, il ne suffit pas que l'idolâtrie ne soit pas dans nos cœurs, si elle est dans nos paroles et dans nos actions. Et voilà de nouveau tout ce qui touche à l'art païen exclu de la vie chrétienne, et, comme on ne conçoit pas encore un autre art que l'art païen, l'ouvrier chrétien se contentera de faire des armoires et des marmites (3). On doit renoncer à plaire aux hommes et à Dieu tout à la fois (4). On ne peut servir deux

(1) Tertullien, *De spectaculis*, 10.
(2) Tertullien, *De idol.*, 1.
(3) *Id.*, 9, 11.
(4) *Id.*, 15.

maîtres, répète Tertullien (1). — Mais il faut bien vivre, objecte un pauvre diable de chrétien, à qui Tertullien ôte ainsi son gagne-pain. — Heureux les pauvres! a dit le Seigneur, répond le terrible homme (2). Celui qui a la foi ne craint pas la faim. Entre les métiers proscrits est celui de professeur de belles-lettres. Car il fait vivre ceux qui l'exercent en perpétuel contact avec l'idolâtrie. Car il leur fait d'un semblant au moins de croyance aux fables qu'ils enseignent, et de l'observance des fêtes qui sont pour leurs honoraires des échéances d'usage, autant de nécessités professionnelles. — Julien interdira aussi aux chrétiens, mais pour d'autres raisons d'enseigner la littérature.

On distingue d'ordinaire dans les écrits de Tertullien ceux qui appartiennent à la période orthodoxe et ceux qui appartiennent à la période montaniste de sa vie. Incontestablement et, par exemple, sur la question si controversée alors des secondes noces, son rigorisme va croissant (3). Mais c'étaient ses principes qui l'entraînaient, et on peut soutenir qu'il fut de tout temps un sectateur de Montan en puissance, comme disent les philosophes. Voilà donc un homme que son excès de zèle sert mal et que rend hérétique la peur de le devenir. Or rien ne prouve mieux quelle solidarité existait entre la culture antique et le bon sens chrétien que de constater entre les opinions littéraires de Tertullien et ses opinions morales comme un lien naturel. Sa haine de l'art antique n'a d'égale que sa haine de la nature elle-même. Il proscrit les secondes noces, s'il n'ose proscrire les premières, et il ose du moins souhaiter qu'elles soient stériles. Le Seigneur n'a-t-il pas dit : « Malheur au sein qui a conçu et aux mamelles qui ont nourri ! » On

(1) Tertullien, *De idol.*, 12.
(2) *Id.*
(3) Voir cette gradation du traité *Ad uxorem* aux traités *De exhortation castitatis*, et *De monogamia.*

n aura que faire d'enfants au jour du Jugement (1). « Il fera beau voir des seins ballants, des nausées d'accouchée, des mioches qui braillent se mêler à la venue du Juge et aux sons de la trompette. Oh ! les bonnes sages-femmes que les bourreaux de l'Antéchrist (2). » Donc plus de famille, mais des jeûnes, des abstinences, et la recherche passionnée du martyre. Mourir dans son lit est un malheur, si ce n'est une lâcheté (3). Cette morale sans humanité est une morale sans pitié et sans pardon. Tertullien refuse à l'Église le droit de pardonner certaines fautes. Et, comme elle les pardonne, il la traite de caverne d'adultères et de prostituées (4). Car les intempérances de langage sont les seules que Tertullien ne réprouve point.

Cependant le plus intransigeant des hommes ne peut pas être jusqu'au bout conséquent avec lui-même. Tertullien avait médit de la philosophie, et il y a une philosophie de Tertullien. C'est qu'il lui était malaisé de défendre ses croyances contre ses nombreux adversaires, païens ou gnostiques, sans les commenter, sans les interpréter, sans philosopher en un mot. Mais il n'est même pas impossible de trouver dans la philosophie de Tertullien la trace de ces philosophies antiques pour lesquelles il n'a pas assez de mépris. Ce grand contempteur de tout sentiment naturel fait aussi à la nature une place d'honneur dans ce qu'on peut appeler son système. C'est Dieu en effet qui nous parle par elle ; l'âme est l'élève, la nature est l'institutrice. Dieu est l'instituteur de cette institutrice (5). Et il y a ainsi une révélation primitive, reçue par l'âme comme une dot, antérieure aux pro-

(1) TERTULLIEN, *Ad uxorem*, I, 5 ; *De exhort. cast.*, 6.
(2) TERTULLIEN, *De monogamia*, 16.
(3) Voir *De fuga*.
(4) TERTULLIEN, *De pudicitia*, 1.
(5) TERTULLIEN, *De test. animæ*, 5. Magistra natura, anima discipula. Quicquid aut illa edocut, aut ista perdidicit, a Deo traditum est, magistro scilicet ipsius magistræ.

phéties (1), et qui constitue une sorte de christianisme naturel et universel (2). — Clément d'Alexandrie n'a pas dit autre chose. Mais il concluait que Socrate, par exemple, avait contribué à cette révélation. C'est pour les personnes et les noms propres que Tertullien est surtout impitoyable. — Se doute-t-il que cette confiance filiale dans une nature qui exprime Dieu, et dont la raison humaine est un reflet, lui vient en droite ligne du stoïcisme? Il a une idée bien stoïcienne encore de l'ordre universel. Il fait remarquer que le mot grec qui désigne le monde signifie ordre et beauté, ce qui est on ne peut plus païen (3). Et Ritter observe qu'il déduit parfois la justice divine non de la nécessité d'une sanction, mais de celle d'une réparation plutôt esthétique. Les méchants sont punis en vertu de la même loi qui fait succéder le jour à la nuit, et pour rétablir le bel équilibre de la création (4). Or le christianisme et même la philosophie moderne se font de la justice une idée plus exclusivement morale.

De même cet adversaire de la rhétorique fut un rhéteur. Il l'avait été, et un de ses premiers ouvrages, un livre contre le mariage, est, nous dit saint Jérôme (5), écrit en style de rhéteur, c'est-à-dire tout rempli de lieux communs. Il le resta toute sa vie, et, jusque dans ses invectives les plus passionnées, le styliste montre souvent le bout de l'oreille. Déclame-t-il contre la toilette des femmes (6), on voit qu'il se plaît dans la description, en même temps qu'il y fait preuve d'une compétence qui rendrait tout autre suspect. Nous avons vu qu'il interdisait aux

(1) Tertullien, *Adv. Marc.*, I, 10. Ante anima quam prophetia. Animæ enim a primordio conscientia Dei dos est.

(2) Tertullien, *Apol.*, 17. Testimonium animæ naturaliter christianæ.

(3) Tertullien, *Apol.*, 17; *Adv. Marc.*, I, 13; *Adv. Herm.*, 40.

(4) Voir Ritter, *Histoire de la philosophie chrétienne*, trad. française, t. I, p. 356.

(5) Saint Jérôme, *Adv. Jovin.*, 1.

(6) Tertullien, *De cultu fœminarum*.

chrétiens d'être professeurs. Mais il ne leur interdit pas d'être élèves. Ce n'est pas la même chose. Le professeur est censé croire à ce qu'il enseigne (1), c'est-à-dire à la mythologie. L'élève en prend et en laisse. Puis il oubliera (2). Les chrétiens n'ont donc que le droit d'être mauvais élèves. Tout cela est plein d'inconséquences. Tertullien n'ose pas jeter par-dessus bord l'éducation classique, n'ayant rien à mettre à la place. Il en veut et n'en veut pas. Mais croit-il, s'il y a vraiment péril moral à enseigner, que les enfants qui vont à l'école, que du moins ceux qui les y envoient ou qui conseillent de les y envoyer n'encourent aucune responsabilité, que tirer profit de la faute d'autrui ne soit pas s'en faire le complice, et qu'on puisse ainsi sans remords aider les gens à se damner? Il y a là un scrupule qu'on s'étonne de ne pas trouver chez Tertullien, qui en a tant.

Mais voici tout un traité, et qui est cependant de la dernière partie de sa vie, qu'il semble avoir écrit pour prouver que le rhéteur ne faisait chez lui que sommeiller (3). Il avait quitté la toge, le vêtement romain, vêtement fort incommode, mais dans les plis duquel semblaient flotter tant de souvenirs glorieux, et qui était comme un emblème national, pour le manteau grec, le pallium. Le pallium était comme le froc d'un temps où il n'y avait pas encore de moines, à proprement parler, mais des ascètes, ou comme on disait, des continents. Il avait servi aux philosophes grecs, à ces cyniques qui furent les vrais ancêtres de nos frères prêcheurs et mendiants. Il est permis de croire qu'il était quelquefois mal porté. En le revêtant toutefois, Tertullien entendait déclarer au monde qu'il renonçait à lui. C'était une façon de faire profession. Cet homme était paradoxal jusque dans ses actions. Comme il ne

(1) Tertullien, *De idol.*, 10.
(2) Tertullien, *De test. animæ*, 1.
(3) Voir l'élégante et concluante dissertation de M. Boissier, *la Fin du paganisme*, liv. III, ch. I.

manquait pas d'ennemis, ils saisirent cette occasion de s'égayer à ses dépens. Et lui céda à la tentation de mettre les beaux esprits du temps de son côté, en leur servant un morceau de leur goût. Il ne s'agissait pas d'une question de foi, et il lui sembla qu'il pouvait, sans se donner à lui-même un démenti, qu'il devait peut-être employer une autre manière de discuter que dans l'*Apologie*. Il se souvint donc qu'il avait été un brillant élève des rhéteurs. M. Boissier a excellement démontré que les procédés de développement dont use Tertullien dans ce petit traité sont les procédés classiques de la rhétorique d'alors. « Eh bien, oui! j'ai changé de vêtement. Mais qu'est-ce qui ne change pas ici-bas ? » Suit alors un lieu commun sur les transformations des choses. Le costume des hommes en particulier a subi bien des variations. Et lorsque Tertullien arrive à ce manteau que les philosophes ont porté, pour en faire l'éloge, il fait l'éloge des philosophes eux-mêmes ; ce qui est grave de sa part, et ce qui prouve jusqu'à quel point, dans les discours des hommes, la forme entraîne le fond. Parlant en rhéteur, Tertullien pense en rhéteur. Et le traité *Du Manteau* a beau n'être dans sa vie qu'un accident, et comme le résultat d'une gageure, il sert à mettre en évidence cette marque indélébile de la culture antique même sur ceux qui le prenaient de plus haut avec elle.

On pourrait donc chercher plus d'une chicane à Tertullien, et pousser l'irrévérence jusqu'à le compter au nombre des précurseurs de l'alliance, qu'il réprouve, entre la tradition morale et intellectuelle qui finit et celle qui commence. Ce n'est pas à ce titre que nous lui avons fait une place dans notre étude. Mais il importait de connaître la tactique opposée à celle qui va l'emporter dans le camp des écrivains chrétieus, et dont nous passons en revue les plus illustres représentants.

Tertullien est d'ailleurs, du moins dans la littérature, un cas presque isolé, et comme un chef sans soldats. Quelque chose de son esprit pénètre toutefois chez presque tous les Pères latins, y

compris saint Ambroise. On peut en outre rattacher plus directement à son influence deux Africains comme lui, saint Cyprien et Arnobe. Saint Cyprien l'appelait son maître (1) et faisait de ses œuvres des livres de chevet. Il en a imité quelques-unes (2). Il soutenait, lui aussi, non sans quelque âpreté, ce dogme que hors de l'Église il n'y a pas de salut (3). Mais c'est un disciple, et les ardeurs du maître arrivent à lui atténuées. Les imitations même qu'il fit de Tertullien servent à faire ressortir entre le modèle et la copie les différences de manière et de ton. Puis, ce qui témoigne d'un certain éclectisme, dans un des ouvrages ou il imite Tertullien, dans le *De Idolorum vanitate*, il imite aussi Minucius Félix, lequel avait imité Cicéron. — Quant à Arnobe, il a écrit cette phrase : « Quand il s'agit de choses sans ostentation, il faut regarder le fond et non la grâce de la forme ; il ne faut point se préoccuper de ce qui est mélodie pour l'oreille, mais de l'utilité des auditeurs ; la vérité méprise le fard (4). » Mais sa langue à lui est toute païenne. Mais il cherche des analogies entre le christianisme et la philosophie platonicienne pour les faire servir à la défense du christianisme (5), ce qui est d'une méthode apologétique fort timide. Enfin dans ce païen devenu tardivement chrétien il reste tant de paganisme que nous trouverions parfois sa polémique trop complaisante. Nous nous éloignons donc de plus en plus des positions prises par Tertullien. Saint Jérôme rapporte que Lactance fut l'élève d'Arnobe (6). Or Lactance est de tous les écrivains chrétiens, nous le verrons, celui qui subit avec le moins de fausse honte, l'influence des maîtres classiques et en particulier de Cicéron.

(1) Saint Jérôme, *De vir. illustr.*, 53.
(2) Voir surtout le *De habitu virginum*, et le *De bono patientiæ* de saint Cyprien.
(3) Saint Cyprien, *De unitate ecclesiæ*.
(4) Voir Ebert, *loc. cit.*, (trad. française), t. I, p. 83.
(5) Arnobe, *Adv. nationes*, II, 14.
(6) Saint Jérôme, *De vir. illustr.*, 80 ; *Ep.*, LXX, *Ad Magnum*.

IV

Preuves diverses de l'alliance de la culture classique et du christianisme.

Ce qui se passe dans la littérature n'est qu'un cas particulier d'un phénomène plus général, qui fut lui-même la manifestation d'une loi historique qu'une expérience d'hier a rendue présente à nos esprits. Les plus grandes révolutions passent au-dessus de certains usages, comme de certains rouages sociaux, sans les modifier ni les atteindre. Après avoir émis la prétention de toucher à tout et de tout renouveler, la Révolution française traita avec plus d'un préjugé et, pour mainte institution, se contenta de l'avoir démarquée. Elle entra dans les mœurs en s'y pliant, et ce fut pour elle un moyen de l'emporter sur les grandes choses que de céder sur les petites. Ainsi, après le premier orage, ce qu'on croyait mort reparut en partie, et le passé fit, par un retour offensif, sa brèche dans le présent. On eût de même fort surpris les premiers chrétiens en leur prédisant ce que le christianisme en viendrait à accepter pour sien, comme aussi quelles gens, et vivant de quelle manière, auraient plus tard le droit de s'appeler chrétiens. L'édit de Milan et les efforts loyaux des successeurs de Constantin pour faire vivre en paix les deux cultes répandirent un esprit de tolérance qui aida à ces emprunts et à ces adaptations dont nous voulons parler.

Si la haute société romaine a dans le sang sa passion pour le parler élégant et les pointes des rhéteurs, la populace devenue chrétienne continue d'aimer les fêtes d'un amour tout païen. Elle a changé de Dieu plus facilement qu'elle ne changerait sa façon à elle de fêter la divinité, plus facilement même qu'elle ne changerait de jour pour ses fêtes. Sous l'épiscopat même d'Ambroise, et malgré son autorité si respectée, les fidèles de

Milan se joignaient aux païens pour célébrer les calendes de janvier, qui étaient elles-mêmes un souvenir des anciennes Saturnales. Et il monta en chaire pour flétrir cette profanation et cette sorte de contresens moral. Mais les calendes de janvier devaient être plus fortes que saint Ambroise et que la logique. Dans sa réforme du calendrier païen, Théodose dut les conserver comme jours fériés. Peu s'en fallut même que quelque confusion ne s'établît entre cette vieille fête tenace et la jeune fête de Noël (1). Et voilà comment nous nous trouvons chaque année fêter Saturne sans le savoir. Le plus souvent, et lorsqu'il s'agissait d'une commémoration moins importante que celle de la naissance du Sauveur, la fête chrétienne se substituait tout bonnement à la fête païenne (2). De même les saints de la nouvelle religion prennent la place — et les temples — des dieux de l'ancienne. Un historien ecclésiastique du commencement du ve siècle fit comme la théorie de ces transferts : « Le Seigneur, dit Théodoret, a chassé les dieux de leur temple, et mis à leur place ses propres morts en faisant reporter sur eux tous les honneurs rendus à ces dieux. Au lieu des Pandies, des Diasies, des Dionysies et des autres fêtes, il y a maintenant les jours où on célèbre celle de saint Pierre, de saint Paul, de saint Thomas, de saint Serge, de saint Marcel et d'autres martyrs. »

Le premier art chrétien sortit, par un processus comparable, de l'art païen et mit quelque temps à s'en dégager pour trouver ses formes propres. L'histoire comme la nature ne fait point de sauts. Et cela est vrai de l'histoire des symboles et des idées. « Un art ne s'improvise pas (3). » Non qu'il faille refuser au christianisme toute spontanéité et toute fécondité artistiques. Quelques uns ont poussé à l'excès la thèse que nous présentons.

(1) Voir Beugnot, *Histoire de la destruction du paganisme*, t. I, p. 382-383.
(2) Baur, *l'Église chrétienne du commencement du* ɪᴠ*e siècle jusqu'à la fin du* ᴠɪ*e*, p. 274.
(3) Raoul-Rochette.

On a outré les rapprochements et, dans la croix elle-même, on a cherché des emblèmes en usage chez les Égyptiens pour désigner les éléments (1). On a de même voulu voir dans le type du Bon Pasteur la reproduction de l'Hermès Criophore (2), dans tous les Christs des Apollon, dans les Saint Pierre des Hercule. Ce sont là explications bien laborieuses de conceptions artistiques fort simples. Mais, pour d'autres symboles plus compliqués, l'emprunt est moins contestable. Orphée entraînant les animaux au son de sa lyre est devenu le Christ charmeur d'âmes. Ainsi une image artistique familière revêt sans trop de peine un sens nouveau. Le nimbe entoure la tête du Christ et des saints après avoir entouré celle des faux dieux et même celle des empereurs (3). Lorsqu'il ne s'agissait pas de la représentation de la divinité, les scrupules étaient encore moindres. Un fidèle commande-t-il un sarcophage pour sa tombe, il choisit, entre les motifs de décoration les plus usités, ceux qui peuvent, avec un peu de bonne volonté, s'interpréter dans un sens chrétien. Certaines inscriptions de Phrygie, tantôt païennes, tantôt chrétiennes, présentent indistinctement les mêmes images (4). Est-il téméraire de penser qu'entre les vivants régnait la même confusion qu'entre les morts, et que ses façons de parler, et même de penser, n'auraient pas toujours suffi non plus à désigner un chrétien? Quoi qu'il en soit, ce qui se passa dans le domaine de l'art est l'image de qui se passa dans le domaine des lettres et de la morale. Les formes littéraires se transmirent comme les autres, et avec elles les idées. Rien ne saurait, mieux que la simultanéité de ces deux

(1) Ciampini, *Histoire des édifices sacrés construits par Constantin.*

(2) Raoul-Rochette.

(3) Voir Allard, *Rome souterraine*, p. 282.

(4) Voir Vitet, *Journal des savants*, 1866 ; Bayet, *Recherches pour servir à l'histoire de la peinture*, p. 13, 27, 36 ; et *Histoire de l'art*, p. 112 ; Grousset, *les Sarcophages chrétiens.*

phénomènes, démontrer ce qu'une telle transmission avait de fatal.

Le sentiment de la beauté et le goût du talent renaissant, on vit éclore une poésie chrétienne. Des chrétiens firent des vers, des vers antiques sur des pensers nouveaux. Le premier de ceux qui s'y essaya, le premier du moins que nous connaissions, Commodien, a de la raideur et de la vulgarité. Il y a en lui des traces d'éducation sémitique. Les façons de parler du peuple ont ses préférences, comme aussi les provincialismes (1). C'est le Tertullien de la poésie. Mais tandis qu'on peut faire de la belle prose presque malgré soi, on ne peut faire des vers qu'en le sachant et en le voulant. Ce rude poète ouvrait la voie à de plus délicats. — Faire des vers pieux fut pour beaucoup le meilleur moyen de résoudre l'opposition qu'on s'était efforcé d'établir entre leur piété et leurs goûts. En même temps c'était une ressource pour gagner à la vérité les âmes toutes littéraires qui refusaient de l'entendre grossièrement exprimée. On mit donc en vers les Évangiles. Nous voulons parler de l'*Historia Evangelica* de Juvencus. Ce poète se fait de la poésie une telle idée qu'il ne doute pas que les noms d'Homère et de Virgile n'atteignent la fin des siècles. Et cependant ils ont prêté leur génie à des fables et à des mensonges. Que penser d'une poésie qui se sera faite le vêtement de la vérité, qui recevra d'elle l'éclat, au lieu d'avoir à le donner? Juvencus ne dissimule pas ses espérances de gloire terrestre, sentiment nouveau chez un chrétien. Mais, par-dessus le marché, ses œuvres, vraies œuvres de piété, assurent son salut éternel. La poésie ne damne plus les hommes, elle les sauve. Ce poète si content de son métier s'aperçoit-il qu'il le diminue cependant et qu'il remplace la poésie par la versification? Car il s'interdit toute invention et se borne à traduire en vers le récit sacré. Il n'invente que des mots,

(1) Voir Ebert, *loc. cit.*, p. 104

ce qui prouve du moins qu'il manie hardiment sa langue et n'est pas un imitateur servile. Le plus souvent toutefois il imite même le style, et ce sont les *Géorgiques* et l'*Énéide* qu'il imite. Cette double fidélité à la vérité religieuse pour le fond, à Virgile pour la forme, fera d'ailleurs son succès près des humanistes de la Renaissance, dont elle contentera le double instinct. Elle le fera mieux que ne l'eût fait l'originalité de ses idées ou de son langage.

Autour de l'œuvre de Juvencus, il faut grouper plusieurs adaptations de la Bible, adaptations plus indépendantes du texte, car un chrétien en use plus librement avec la Bible qu'avec l'Évangile. C'est là l'origine de toute une tradition littéraire à laquelle on doit les poèmes du Tasse, de Milton et de Klopstock. L'une de ces adaptations, l'*Histoire de Sodome*, s'inspire d'Ovide plutôt que de Virgile, parce qu'il s'agit d'une métamorphose, et elle oppose la métamorphose de la femme de Loth à celle que raconte le poète, comme la vérité à la fable. — Un autre de ces pastiches est une tentative pour raconter toute l'histoire sainte, depuis le déluge jusqu'à l'Ascension, avec des vers de Virgile, pris de côté et d'autre, et mis bout à bout (1). Cela fait un récit coupé et inintelligible pour qui ne connaîtrait pas d'avance les faits dont il s'agit. C'est une série d'allusions et de rébus à deviner. Mais si nous ajoutons que l'auteur est une femme qui appartenait à l'illustre famille des Probus, où fréquentait Ambroise, nous saurons de quelle superstition l'antiquité était l'objet dans le milieu où se passa la jeunesse du futur évêque.

Enfin voici un poème dont on ne saurait dire si l'auteur est païen ou chrétien, quoiqu'il nous apparaisse plein de piété. Mais il y avait encore des païens fort dévots. C'est le mythe du Phénix qu'il raconte, mythe qui, avec de légères modifications, fut adopté par le christianisme, et devint le symbole de l'immor-

(1) C'est le *Cento Virgilianus* de Proba Falconia.

talité. Si ce petit poème était sûrement chrétien, il témoignerait excellemment de la marche parallèle suivie par l'art et la littérature chrétienne. Car l'oiseau merveilleux appelé le phénix, comme le palmier qui porte le même nom, et auquel on attribue la même force de résurrection, servait dans les catacombes de pieux emblème (1). Mais l'indécision sur la religion de l'auteur n'est-elle pas à elle seule étrange et significative? — Pour une œuvre d'une date bien postérieure, et pour une œuvre morale, ce qui rend la chose encore plus piquante, le même doute existe. L'auteur de la *Consolation*, Boëce, est-il chrétien, est-il païen? Si c'est un chrétien, comment demande-t-il des consolations à la philosophie et non au Christ? Et cependant il est vraisemblable que c'est un chrétien (2). Quelle meilleure preuve de cette coexistence de deux éducations, l'éducation religieuse et l'éducation classique, et comme de deux âmes dans une âme? Chez saint Ambroise l'une sera subordonnée à l'autre; chez saint Jérôme elles lutteront douloureusement; chez Boëce elles vivent côte à côte sans se confondre.

Entre tous les auteurs chrétiens antérieurs à saint Ambroise (les seuls dont nous voulions nous occuper pour le moment), celui qui lui ressemble le plus est saint Hilaire. Comme Ambroise, Hilaire est un poète en même temps qu'un prosateur, et ses poèmes furent des hymnes. Comme Ambroise, il était de grande naissance, comme lui il fut évêque. Tous deux luttèrent contre l'arianisme et contre des cours ariennes. Tous deux furent des disciples d'Origène (3), et introduisirent dans la littérature latine les explications allégoriques qui devaient donner sa forme originale à l'imagination du moyen âge, créer un art et une poésie. Cet idéalisme intempérant est de tous les éléments

(1) Voir Allard, *loc. cit.*, p. 302.
(2) Voir Boissier, *Journal des savants*, 1889.
(3) Le *Commentaire sur saint Mathieu* de saint Hilaire est imité de celui d'Origène.

de leur pensée celui qui est le plus étranger à la tradition classique; car, quand bien même Philon eût imité cette méthode d'interprétation des stoïciens, ce n'est pas du stoïcisme, mais de Philon, et singulièrement développée, qu'elle vint au christianisme. Entre saint Hilaire et saint Ambroise, il y a toutefois une importante différence. Saint Ambroise est né chrétien, saint Hilaire appartient à cette espèce morale d'hommes qui furent pour le christianisme de si utiles défenseurs, et que la philosophie avait amenés à la foi. Cette évolution naturelle de son esprit laissa chez lui, comme chez saint Justin, un reconnaissant souvenir pour tout ce qui l'avait préparée. Il ne rompt donc pas avec son passé et n'en a pas honte. Il fut le premier philosophe chrétien en latin. On l'a appelé l'Athanase de l'Occident. Il fut en même temps le théoricien et l'apologiste de la rhétorique appliquée à la défense de la foi. S'il a des prétentions à l'élégance, s'il imite Quintilien (1), ce n'est pas seulement par habitude ou par tactique pieuse, pour convaincre les gens de son monde et de son éducation; c'est à Dieu qu'il veut plaire, et c'est Dieu qui demande à ceux qui parlent en son nom, de parler au moins de leur mieux. Celui qui rédige les rescrits d'un roi y met tout son soin et tout son talent, et l'on annoncerait la parole de Dieu dans un langage vulgaire et sans respect pour ce qu'il exprime! Avec saint Hilaire, la recherche chez un écrivain ou chez un orateur chrétien, loin d'être sacrilège, devient donc une marque d'égards et une forme de la piété (2). Nous n'avons pas affaire, on le voit, à un classique honteux et il ne s'agit plus pour la rhétorique de circonstances atténuantes. Saint Ambroise, qui sera plus éloquent que saint Hilaire, n'aura pas ce culte de l'éloquence.

(1) D'après SAINT JÉRÔME, *Ep.*, LXXXIII; *Ad Magnum.*
(2) SAINT HILAIRE, *De Trinitate*, I; *Tract. in Ps.* XIII.

V

Une dernière preuve : l'édit de Julien.

Nous ne voulons plus donner qu'une preuve de l'alliance du christianisme et de la culture classique, et de la force que le christianisme puisait dans cette alliance. C'est le fameux édit de Julien qui nous la fournit. Plusieurs causes concoururent à faire de Julien un apostat ; et, dans la lutte morale qu'il engagea, il avait d'instinct, quoiqu'il fût plutôt un illuminé qu'un politique, fait appel à tous les sentiments que le christianisme avait froissés. La seule chose qu'on chercherait en vain dans la tentative religieuse dont il est l'auteur, c'est ce que le xviiie siècle y vit : un accès de libre pensée. Ce fut plutôt une réaction de l'esprit mystique et superstitieux contre une religion qui, depuis qu'elle était sortie saine et sauve de cette longue crise qu'on nomme la gnose, demandait à la raison non pas trop, mais trop peu de sacrifices. Ce fut encore une courte revanche de la spéculation gréco-orientale sur le bon sens romain qui, dans le sein de l'Église, l'avait emporté. Julien est aussi peu romain qu'un empereur romain pouvait l'être. Lui, qui cite beaucoup, ne cite jamais un auteur latin. Mais il éprouve et il exprime toutes les répugnances d'une vieille race et du monde officiel à l'égard d'un culte dont les origines étaient par trop plébéiennes. Cet homme à la barbe inculte était un aristocrate. Il a été aussi le dernier champion des divinités nationales contre le Dieu unique qui les supprime ou qui les absorbe. Voilà pourquoi cet ennemi des chrétiens prodigue aux Juifs les avances et les faveurs (1). On trouve dans ses réformes improvisées jusqu'à des emprunts à

(1) Julien, *Lettres*, XXV, LI.

ce christianisme qu'il abhorre, à son système de prédication, à son organisation de la bienfaisance, hommage involontaire d'un ennemi à ceux qui étaient allés au-devant de tant de besoins matériels et moraux.

Mais on y trouve surtout trois choses : le culte de la nature, du passé et des lettres. Julien a divinisé le soleil, « ce roi commun de tous les êtres, » et il consacra trois nuits à composer un discours en son honneur (1). C'est un adorateur de toutes les forces et de toutes les splendeurs de la nature qu'il reproche à la religion nouvelle, toute morale et tout intérieure, d'ignorer. — Ce que Julien reproche encore à cette religion nouvelle, c'est d'être nouvelle. Il a la superstition de l'antiquité. Ces expressions : les mœurs, les lois, les dieux de nos pères (2) reviennent sans cesse sous sa plume. « Dieu est éternel, dit-il, et il convient que ce qu'il a établi soit éternel (3). » Voilà la politique conservatrice déduite de l'immutabilité divine. Joseph de Maistre n'inventera rien de plus fort. Aussi la révolution accomplie par Julien prétend-elle n'être qu'une restauration. Et il restaure avec tant de rage que peu s'en faut que cet empereur ne se fasse républicain (4).

Mais ce qui l'a conduit à ce culte du passé, c'est le culte littéraire qu'il a ressenti pour lui. Sa politique est une politique de rhéteur. C'est Libanius qui en fut le premier conseiller, et plus tard il put dire à son élève : « C'est la rhétorique qui vous a ramené au respect des dieux (5). » Elle est en effet, de tout le passé, ce qui a le mieux survécu, et c'est avec ce qui demeure de vie en elle qu'elle essaye d'en ranimer les restes. L'admiration des auteurs anciens se change donc en dévotion. Les poèmes

(1) Julien, *Oratio* VII, p. 223 ; IV, p. 157 (édition de Spanheim, 1696).

(2) Julien, *Misopogon*, p. 362 ; *Oratio* III, p. 114 ; V, p. 159. Τὰ πάτρια ἔθη, πατρίους νόμους, τῷ πατρίῳ θεῷ.

(3) Cyrille, *Contra Jul.*, 4.

(4) Julien, *Misopogon*, p. 343.

(5) Libanius, *Prosphon.*

d'Homère, d'Hésiode passent au rang de livres saints, de Bibles que l'on oppose à la Bible. Le sentiment qu'inspirent de si vieilles gloires n'a pas de peine en effet à revêtir une forme pieuse, surtout chez des gens dont la piété n'a pas d'autre objet. L'originalité et la témérité de Julien fut de demander à cette piété littéraire une sève qu'elle ne possédait point, et de vouloir fonder une religion avec des regrets. L'hellénisme fut le nom de cette religion. Quant à celle qu'il veut détruire, il se croit très perfide en l'appelant le galiléisme. Et son double orgueil, national et littéraire, se complaît dans l'opposition de ces deux noms, l'un qui résume une telle histoire, l'autre qui est l'aveu d'une si humble origine. Mais l'avenir, quoi qu'ait pensé Julien, n'appartient pas de droit à ceux dont tous les titres sont dans le passé. — Après les quelques beaux jours qu'il dut à Julien, le paganisme ne devait plus entrevoir l'espérance que sous le règne du rhéteur Eugène. Mettre un rhéteur sur le trône fut en effet la dernière ressource d'un parti dont les rhéteurs étaient le plus solide appui. Cette réédition de la tentative de Julien achève d'en marquer le caractère.

On comprend dès lors avec quelle jalousie et quelle angoisse les païens devaient voir les chrétiens s'initier à ce culte de l'antiquité qu'ils voulaient exploiter comme un monopole, et du même coup leur ôter leur dernière raison d'être. « Il ne faut pas, dit Julien, qu'on nous perce de nos propres flèches, qu'on s'arme de nos écrits pour nous faire la guerre (1). » L'édit par lequel il interdit aux chrétiens d'enseigner la rhétorique avait pour but de forcer chacun à rester chez soi et à vivre de son bien. Aux païens Homère, Hésiode, Démosthène, Thucydide, Socrate. Que les Galiléens aillent commenter dans leur église Mathieu et Luc. Or, pour ce païen convaincu, il n'y a pas d'éducation en dehors de celle que l'antiquité peut donner. « Elle

(1) Ap. THÉODORET, *Hist. eccl.*, III, 18.

seule apprend le courage, la sagesse et la vertu. Il compte donc bien réduire ceux qu'il en sèvre à la disette intellectuelle et morale. « Ce qui est le plus surprenant, ajoute M. Boissier, c'est qu'au fond les chrétiens pensaient comme lui (1). » Ils sentirent au vif cette persécution malicieuse et en gardèrent rancune à Julien. Saint Grégoire revendique hautement cette qualité d'Hellène qui, pour lui, n'est pas incompatible avec celle de chrétien (2). Et plus tard saint Ambroise objectera aux protestations de Symmaque en faveur de la tolérance ce souvenir encore vivant et cruel pour les chrétiens de lois « qui voulaient les empêcher de parler et d'instruire ».

Ainsi c'est un païen, et dans l'intérêt de sa cause, qui reprend contre l'alliance de la culture classique et du christianisme la campagne qu'un siècle auparavant, et dans un intérêt opposé, Tertullien avait si vigoureusement menée. Et il est tout à fait piquant de retrouver dans la bouche de l'empereur les arguments du tribun chrétien. Lui aussi refuse de distinguer dans les écrits de l'antiquité le fond et la forme, et il reproche aux rhéteurs qui, ne croyant pas aux dieux d'Homère, continuent à célébrer Homère leur inconséquence et leur hypocrisie. — Mais, entre cette intransigeance païenne et l'intransigeance chrétienne, une tradition s'était formée, large et conciliante, où trouvaient place, avec la foi nouvelle, toutes les gloires et toutes les acquisitions morales qui faisaient désormais partie du patrimoine inaltérable de l'humanité. Il nous faut maintenant rétrécir notre champ d'étude, et voir quelle fut, sur la littérature chrétienne, l'influence d'un païen entre tous, de Cicéron.

(1) Boissier, *la Fin du paganisme*, t. I, p. 112.
(2) Saint Grégoire, *Contra Jul.*, I, 107.

CHAPITRE IV

LE CICÉRONIANISME AU IV[e] SIÈCLE (1).

I

Pourquoi Cicéron a eu des imitateurs parmi les chrétiens.

On peut se demander quelles raisons ont attiré à Cicéron les sympathies plus ou moins avouées des écrivains chrétiens, et fait de lui leur modèle préféré. — On répondrait d'abord qu'ils n'avaient guère le choix. Cicéron et Sénèque sont à eux deux toute la philosophie latine, et Sénèque eut aussi sa clientèle chrétienne, surtout à partir du jour où les chrétiens crurent pouvoir le prendre pour un des leurs. Mais, plus que Sénèque, Cicéron présentait dans ses ouvrages comme un résumé à point de la philosophie antique pour des gens qui se souciaient peu de recourir aux originaux et de distinguer entre les doctrines. Pour eux le passé formait un tout, un bloc. Or Cicéron avait été justement un éclectique, et représentait l'esprit moyen des maîtres divers dont il avait reçu l'enseignement. Un penseur original aurait moins bien fait l'affaire des lecteurs chrétiens qui, en lisant Cicéron, faisaient du même coup tant d'autres connaissances. Cicéron, qui voulait apprendre à ses contemporains la philosophie grecque, se trouva donc l'apprendre sur-

(1) Nous ne parlerons sous ce titre que des cicéroniens qui sont en même temps des chrétiens, quoiqu'il ne soit pas sans intérêt de voir païens et chrétiens imiter à l'envi Cicéron, et se le disputer. Mais il faut nous borner.

tout aux générations chrétiennes qui suivirent. Après avoir beaucoup imité, il était dans sa destinée d'être imité à son tour et de servir de trait d'union entre des maîtres oubliés et des élèves auxquels ces maîtres n'avaient point pensé. Un philosophe de profession aurait excité plus de défiance. Sa carrière politique d'honnête homme était pour sa philosophie une recommandation, surtout près des gens que les héritiers d'Auguste persécutaient. Son grand talent d'orateur et d'écrivain servait à ses idées, en attendant qu'il ne leur fît tort dans notre opinion à nous, qui ne permettons plus aux philosophes de si bien parler. Il avait vécu à la plus belle époque de la langue latine, de sorte que le latin de Cicéron devait être pour les classiques de l'avenir le vrai, le seul latin. Avec lui on apprenait la rhétorique en même temps que la philosophie. C'était un maître à plusieurs fins. On trouvait dans ses écrits tout ce qu'on tenait à savoir de l'antiquité. Ils étaient des manuels de haute culture.

Ajoutons que Cicéron, étant Romain, est déjà chrétien par plus d'un trait. Il y a un accord secret de pensée entre lui et ceux qui l'imitent, sur des points essentiels. Atticus raconte qu'un proconsul romain réunit tous les philosophes qui étaient à Athènes et les somma de se mettre d'accord, promettant de consacrer officiellement cet accord (1). Ce proconsul semble avoir eu l'idée des conciles et des dogmes qui sortent de leurs décisions. De même Cicéron veut forcer à s'entendre Aristote et les stoïciens, et s'obstine à ne voir dans leurs dissentiments que des querelles de mots. Quant à la philosophie d'Épicure, cet homme doux et pacifique la menace du bras séculier (2). C'est qu'une chose importe au-dessus de tout pour lui, comme pour l'Église romaine, la morale. Les arguties des Grecs le laissent au fond assez indifférent. Il met quelque coquetterie à les exposer, et à faire auprès de ses contemporains l'homme

(1) CICÉRON, *De legibus*, I, 20.
(2) CICÉRON, *De finibus*, II, 10.

qui est au courant des choses. Mais c'est quand il s'agit des principes de l'ordre social et moral qu'il se montre vraiment et parle en son nom.

Et cette morale cicéronienne n'était pas pour déplaire à des chrétiens qui ne s'irritaient pas encore, mais se réjouissaient de trouver à leur enseignement des antécédents. Au IVe siècle seulement les scrupules viendront, et saint Ambroise le prendra de haut avec son modèle. Au IIIe siècle on est tout à la joie de la rencontre et de l'accord que l'on constate. Ne parlons pas en effet du *De Officiis* dont nous parlerons longuement. Mais l'auteur des *Tusculanes*, mais l'auteur de la *République* était lui aussi, comme Virgile, un précurseur; et la morale grecque, en passant par sa bouche, prenait déjà cet accent de gravité romaine, et comme de piété, que les siècles suivants achèveront, nous l'avons montré, de lui donner. C'est saint Augustin qui vante l'austérité de ces livres *De la République* que nous avons perdus (1). Les *Tusculanes* reflètent une douce mélancolie, une tristesse de vivre qui est la préface ordinaire de l'ascétisme et d'un recours au surnaturel. Il y est déjà question de ces ascètes de l'Inde (2) dont le stoïcisme ferait honte à des stoïciens, et dont les émules devaient plus tard peupler les monastères de l'Occident. Puis, comme la souffrance appelle à sa suite l'espérance, ce mécontentement de la vie aboutit à l'attente d'une autre vie. Chez Cicéron nous trouvons, à ce sujet, des affirmations plus confiantes que celles mêmes de Marc-Aurèle et d'Épictète (3). Elles n'ont pas eu leur place, il est vrai, dans son traité *Des Devoirs*, mais dans son traité *De la Vieillesse*, où elles viennent à propos rasséréner ses dernières années, et surtout consoler son cœur paternel toujours endolori. Sa foi est moins une doctrine qu'un besoin de son âme.

(1) SAINT AUGUSTIN, *Ep.*, XCI.
(2) CICÉRON, *Tusculanes*, V, 27.
(3) CICÉRON, *De senectute*, 19-23.

Quoi qu'il en soit, ce sont ces croyances ou ces embryons de croyances qui feront imaginer à Constantin que Cicéron, comme Virgile, secrètement éclairé par les prédictions de la sibylle Érythrée, avait connu d'avance la venue du Christ, et s'était converti à lui avant qu'il ne fût né.

Une dernière raison rendait Cicéron sympathique aux chrétiens. Il avait combattu la divination, dont la concurrence était plus à craindre pour le christianisme que celle de la philosophie. Il avait même écrit, à propos de la théologie stoïcienne, cette phrase dont on étendra le sens et la portée (1): « Il n'y a pas d'insanité ni de rêve de malade qu'on ne trouve chez un philosophe ». Ses livres devinrent donc des répertoires d'arguments contre les superstitions païennes. Et Eusèbe (2) estime à six cents le nombre d'ouvrages de polémique religieuse auxquels le traité *De la Divination* et le traité *De la Nature des Dieux* donnèrent naissance. Aussi les païens proscrivaient-ils ces deux traités qui ne nous sont sans doute parvenus que par l'intermédiaire des chrétiens. En 302 Dioclétien les condamne même au feu, ce qui prouve que, entre tous les exemples de délicatesse morale que nous nous plaisons à lui attribuer, le paganisme a donné celui de supplicier les livres à défaut des auteurs. Cicéron avait été pour son temps un voltairien. Il était donc pour les chrétiens un allié naturel. Et ses ouvrages philosophiques bénéficièrent d'une vogue qu'ils n'avaient pas créée. Peu appréciés, semble-t-il, par les moralistes des deux premiers siècles, du moins peu cités, même par Sénèque (3), (on se demande pourquoi), ils ne devaient être mis à leur vraie place que par les Pères de l'Église. Singulière fortune pour un philosophe païen !

(1) Cicéron, *De divinatione*, II, 58.
(2) Eusèbe, *Præper. Evang.*, IV.
(3) Il n'en est question que dans la lettre C.

II

Minucius Félix.

Minucius Félix, le premier écrivain chrétien que l'on puisse classer parmi les cicéroniens, est exactement le contemporain de Tertullien. D'après Lactance (1), il lui serait même antérieur. De toute façon, c'est à quelques années d'intervalle que s'affirment dans la littérature latine les deux tendances opposées. — Minucius Félix est un avocat qui profite des vacances du barreau pour se promener au bord de la mer avec deux amis, l'un Octavius, chrétien comme lui, l'autre païen, Cæcilius. L'hostilité d'un culte à l'autre n'était donc pas telle qu'il ne pût y avoir des amitiés mixtes, de même qu'il y avait des mariages mixtes. Comme ce trio d'amis passait près d'une statue de Sérapis, Cæcilius, selon l'usage païen, la salua en lui envoyant un baiser. Octavius qui l'a remarqué, et qui a un tempérament d'apôtre, (c'est lui déjà qui a converti Minucius Félix), fait honte à ce Minucius Félix de n'avoir rien fait à son tour pour convertir un homme qui vit presque avec lui et lui est si cher. Cæcilius a entendu ces reproches et cetted iscussion dont il est cause. Tout le plaisir de sa promenade en est gâté, jusqu'à ce qu'il se décide à provoquer une explication. Il dira les raisons de son paganisme persistant. Octavius lui répondra. Et Minucius Félix sera le juge du tournoi. Voilà une mise en scène toute cicéronienne, comme c'est aussi par imitation de Cicéron que le dialogue porte le nom du principal interlocuteur, Octavius. Voilà aussi des façons bien courtoises et bien académiques pour une dispute religieuse. Mais Minucius Félix tient évidemment à prouver que les chrétiens savent être gens du

(1) LACTANCE, *Inst. div.*, V, 1.

monde et soutenir une controverse dans les formes (1). On leur reprochait sans doute d'ordinaire d'être plus ardents que corrects, et cette ardeur même nuisait à leurs arguments dans un monde habitué à l'étiquette de l'école. C'est pour la même raison qu'à la fin de chaque discours les interlocuteurs se font des compliments qui, dans une discussion de cette gravité, nous semblent à nous presque déplacés, et qui font ressembler ce duel de deux religions à un assaut bien ordonné.

Quant au style de Minucius Félix, il est fait de phrases de Cicéron, et quelquefois de Sénèque, mises bout à bout comme dans une copie de concours général ou comme chez un puriste de la Renaissance, — avec plus d'aisance toutefois et sans aucune, affectation d'archaïsme. On sent qu'il parle naturellement le latin le plus élégant et, si les rapprochements ne s'imposaient, on pourrait croire qu'il n'imite personne.

Non seulement cependant il imite, et il imite Cicéron, mais c'est un ouvrage particulier, le *De Natura Deorum*, qu'il a sous les yeux, dont il reproduit l'argumentation, la forme même (2), avec une telle exactitude que le texte de Cicéron a servi aux éditeurs à corriger les fautes qui s'étaient glissées dans celui de Minucius (3). Il n'est même pas impossible que Minucius Félix ait été coutumier de ces adaptations, et qu'il ait composé un *De Fato* que nous aurions perdu (4). Dans le *De Natura Deorum*, Cicéron met aux prises un épicurien Velleius, un stoïcien,

(1) Voir *Octavius*, 4. Cf. 8.

(2) Voir surtout 16, 18, 19, 21, 22, 26, 27.

(3) MINUCIUS FÉLIX, *Octavius*, 19 : Zeuxippum vim naturalem, animalem qua omnia regantur, Deum nosse. Heumann supprime avec raison le « naturalem » mot qui est inutile au sens, qu'un copiste aura reproduit machinalement parce qu'il se trouve à la ligne précédente, mot enfin qui est absent du texte correspondant de Cicéron ; car c'est là le grand argument... Vim quamdam dicens, qua omnia regantur, eamque animalem. *De Natura Deorum*, I, 13.

(4) MINUCIUS FÉLIX, *Octavius*, 36. Ac de fato satis : vel si pauca pro tempore, disputaturi alias et uberius et plenius.

Balbus, et un académicien, Cotta, qui renvoie dos à dos l'épicurien et le stoïcien, se contentant de douter, et autorisant de ce doute sur le fond des choses sa fidélité aux anciens usages et aux anciens dieux. Le païen de Minucius Félix, Cæcilius, reprend la thèse et l'attidude de Cotta (1), quoique avec une incrédulité moins fanfaronne. Cotta, c'est-à-dire Cicéron, avait prononcé ces paroles qui font rêver, venant d'un pontife : « Il est difficile de nier qu'il y ait des dieux, quand on est en public, mais entre amis qui discutent, c'est autre chose (2) ». Cæcilius vit à une époque plus religieuse, où la religion n'est plus affaire de convention officielle, mais vraiment affaire d'âme. La façon dont il justifie ce qui lui reste de foi n'en est que plus étrange. Notre raison ne peut nous faire atteindre la divinité. Socrate n'a-t-il pas dit : « Ce qui est au-dessus de nous ne nous regarde pas » ? Et, depuis, Arcésilas et Carnéade nous ont enseigné dans ces hautes questions la prudence du doute (3). — On voit à quelle école philosophique appartient notre païen. — Simonide enfin, invité à dire ce qu'étaient les dieux, demanda un jour de réflexion, puis deux encore, puis trois (4), disant que plus il allait moins il voyait clair. La conclusion de tout ceci est qu'il faut croire aux dieux du paganisme. Mais il n'y a rien là, malgré l'apparence, qui ressemble à la tragique opposition de la raison et de la foi, rien qui rappelle les ardeurs d'un Pascal ou même de nos modernes criticistes. La forme de l'argument est

(1) Voir Ebert, *Rapport de Tertullien à Minucius Félix*, et *Histoire générale de la littérature du moyen âge* (traduction française), p. 37. Mais nous trouvons ce rapprochement antérieurement indiqué dans les notes de Balduin.

(2) Cicéron, *De natura Deorum*, I, 22.

(3) Tuta dubitatio, 13.

(4) C'est ainsi du moins que nous comprenons ce texte : Primo deliberationi diem petiit, postridie biduum prorogavit, mox alterum tantum admonitus adjunxit (*Octavius*, 13), quoique M. Boissier traduise : « Il demanda un jour pour y réfléchir, puis un autre, puis un troisième. » (*La fin du paganisme*, t. I, p. 318.)

la même, mais l'esprit diffère. Il faut croire, c'est-à-dire il faut conserver les dieux qu'on a, puisqu'on les a, s'en rapporter aux vieilles traditions, continuer son petit train d'observances et de piété, et savoir, en fait de religion, se contenter de peu. — Voilà un païen qui ne se fait pas du paganisme une idée trop haute, et qui nous paraît mûr pour la conversion. N'allons pas supposer cependant que ce soit, de la part de l'auteur, un artifice de discussion, et qu'il ait voulu se rendre la réfutation facile. Il représente avec sincérité l'état d'âme de beaucoup de gens que les nouveautés effrayaient, et qui éprouvaient plus d'éloignement pour la foi nouvelle que d'attachement à l'ancienne. On a même remarqué (1) que les objections adressées au christianisme par Cæcilius n'étaient en rien diminuées. Minucius Félix, qui était avocat a mis une évidente coquetterie à plaider de son mieux même la cause qu'il croit mauvaise. Et son plaidoyer a un tel air de conviction qu'on a pu se demander s'il ne l'avait pas pris tout fait à quelque ennemi du christianisme, à Fronton par exemple (2). Voilà une hypothèse qui eût réjoui son amour-propre professionnel.

Octavius répond à Cæcilius. Cette fois c'est une autre partie de traité *De la Nature des Dieux*, c'est le discours du stoïcien Balbus que suit presque pas à pas notre auteur. Cela a un sens qui ne devait pas échapper aux lecteurs païens familiers avec le dialogue de Cicéron. Le christianisme prend en main la succession morale du stoïcisme, et semble tenir à s'en proclamer l'héritier. De cette philosophie à cette religion nous savons déjà qu'il y avait comme une pente naturelle où s'engageait d'elle-même l'élite des esprits. Nous savons en outre maintenant que le christianisme avait compris de quel côté du monde philosophique il pouvait chercher des alliés et attendre des recrues. — C'est un signe des temps de voir le chrétien, dans le dialogue de

(1) Boissier, *La fin du paganisme*, t. I, p. 311.
(2) M. Renan se range à cette hypothèse.

Minucius Félix, se faire contre le païen le champion de la raison humaine (1). Le christianisme et la raison en sont à leur lune de miel. Puis le christianisme de Minucius Félix est un christianisme peu exigeant et qui se confond presque avec le monothéisme. Le dogme auquel s'attache surtout Octavius est celui de la Providence, et il la fonde sur les mêmes raisons que Balbus. La seule différence entre le chrétien et le stoïcien, c'est que le chrétien ne tire aucun argument de la divination. Sa démonstration n'est qu'une démonstration de l'universelle finalité (2). Des deux le vrai philosophe, c'est lui. Ce sont d'ailleurs des autorités philosophiques qu'il invoque. Bien loin d'insister sur les nouveautés que le christianisme apporte, il se rattache, tant qu'il peut, à la tradition (3). A peine sent-on l'effort qu'il fait pour tirer à lui cette tradition et pour marier ensemble la providence stoïcienne et le Dieu du Timée (4). Ses affirmations les plus nettes sont des affirmations spiritualistes. « Vous vous étonnez de ne pas voir Dieu avec les yeux de la chair, alors que vous ne pouvez ni voir, ni toucher votre âme, par laquelle vous vivez et parlez (5) ». A dire cela, il n'y avait, au IIIe siècle, ni grande audace ni grande originalité.

Dans cette singulière apologie il n'est question ni du Christ ni des Évangiles. Si la croyance à la fin du monde est mentionnée c'est qu'elle est justifiée par une croyance analogue des stoïciens (6). Cæcilius avait reproché aux chrétiens le culte de la croix comme quelque chose de bas et d'avilissant. Quel thème pour un chrétien que cette leçon d'humilité donnée au monde par son Sauveur et que cette ignominie voulue du sacrifice! Mais Octavius a une autre façon de répondre et de réhabiliter

(1) *Octavius*, 16.
(2) Voir surtout 17.
(3) *Octavius*, 19.
(4) *Id.*
(5) *Octavius*, 32.
(6) *Octavius*, 34.

l'instrument de la rédemption. Il cherche à la forme de la croix des analogies honorables dans la structure des mâts, des étendards, des trophées, dans l'attitude enfin d'un homme en prière (1). — Ce qu'il y a de plus étrange, et ce qui prouve combien le respect humain qu'inspirait ce pieux symbole était un sentiment répandu, c'est que nous avons trouvé chez saint Justin les mêmes explications embarrassées. Il y avait là pour un public plein de préjugés une faute de goût dans le christianisme, et les apologistes se léguaient, comme une recette, un argument digne du scrupule auquel il répondait. Par ce qu'elle a de paradoxal, l'étrangeté de ce plaidoyer nous aide à comprendre le christianisme de Minucius. Nous nous étonnons moins de tout ce que nous ne trouvons pas dans cette apologie, et nous n'avons pas besoin de supposer, comme on l'a fait (2), que Minucius ait été un nouveau converti peu au courant de sa religion, ou même un hérétique. Il présente la religion, dont il est l'élégant apôtre, par le côté qui peut attirer ceux qui, pour les idées comme pour le style, vivent sur Cicéron. Ou plutôt il l'a prise lui-même de ce côté. Elle a été pour lui, comme pour saint Justin, une philosophie meilleure. Et il lui est sans doute venu à l'esprit que, si Cicéron l'eût connue, Cicéron n'en fût pas resté à son doute académique. N'est-ce pas en tout cas l'idée que suggère la conclusion de l'*Octavius* rapprochée de celle du *De Natura Deorum*? Tandis que Cotta se répandait en paroles aimables pour le stoïcisme, mais ne se rendait point, Cæcilius a l'âme illuminée par le stoïcisme renouvelé qu'Octavius lui a prêché. Or Cæcilius c'est Cotta, et Cotta c'est Cicéron. L'*Octavius* aurait donc pu s'appeler : la Conversion de Cicéron.

Un écrit si plein de Cicéron est plus qu'un acheminement vers le livre de saint Ambroise, que nous cherchons à expliquer par ses antécédents avant de l'étudier en lui-même. Il ne le

(1) *Octavius*, 29.
(2) Kühn, *Der Octavius*.

prépare pas, il le dépasse. Nous voulons dire par là que l'*Octavius* témoigne de plus de ferveur pour l'antiquité que le *De Officiis*, que Minucius Félix, quoiqu'il imite d'une façon plus dissimulée et avec plus d'art, ou plutôt pour cette raison ajoutée à bien d'autres, est un cicéronien plus achevé que l'évêque de Milan. Celui-ci apportera dans sa manière de faire des réserves que lui dictera son amour-propre de chrétien. Le christianisme aura pris une conscience plus nette et plus hautaine de son originalité. Se sentant plus fort, il se réclamera moins instamment d'une tradition qui, après tout, n'est pas sienne. Avec Minucius Félix le passé n'est pas subi, mais invoqué, et le christianisme apparaît comme placé sous le patronage de Cicéron. Ce n'était pas un patron à dédaigner, puisqu'en lui toute la sagesse antique se résumait et se personnifiait, et il ne faut pas sourire de la pusillanimité d'esprit de ces chrétiens qui n'adorent le Christ qu'à condition de faire de Cicéron un de ses saints. « Des hommes sur ce modèle n'auraient créé ni l'Évangile, ni l'Apocalyse ; mais, réciproquement, sans de tels adhérents, l'Évangile, l'Apocalypse, les épîtres de Paul fussent restés les écrits secrets d'une secte fermée qui, comme les esséniens ou les thérapeutes, eût finalement disparu (1). »

III

Lactance.

Celui dont nous allons parler maintenant a été appelé le Cicéron chrétien, tellement il a été un imitateur heureux de l'orateur païen. Lactance était un professeur de rhétorique qu'attira la philosophie, et que le stoïcisme sans doute conduisit au christianisme. Il s'autorise, au début de son principal ouvrage,

(1) RENAN, *Marc-Aurèle*, p. 402-403.

de l'exemple de ces orateurs illustres dont les études philosophiques ont noblement achevé la vie (1). C'est à Cicéron qu'il pense, et cette analogie de leurs carrières le flatte évidemment. Il eut pu ajouter que, comme Cicéron, il écrivait sur tous les sujets, et avec quelque prolixité. Nous avons perdu la moitié de ses ouvrages. Il ne nous reste que l'œuvre du Lactance chrétien et apologiste. La place qu'y tient Cicéron n'en est que plus significative. Elle témoigne d'une véritable obsession.

Un petit écrit forme une transition entre les deux vies de Lactance, la vie païenne et la vie chrétienne. Le début et la fin seulement indiquent que l'auteur est déjà chrétien. C'est un écrit philosophique sur la Providence. La démonstration de la Providence divine était donc le vestibule de toute apologie. Là était le premier article de la foi nouvelle. Là était en même temps le point de contact entre cette foi et le stoïcisme. Nous avons vu un ancien stoïcien, comme Minucius Félix, se contenter presque de ce dogme, et rester comme sous le porche du temple. Si nous n'avions que cet écrit de Lactance, nous le rangerions dans la même catégorie d'esprits. Il a remarqué qu'on n'a pas jusqu'à lui tiré tout le parti possible du spectacle qu'offre cette œuvre unique : l'homme, pour admirer l'habileté de l'ouvrier. Cicéron a indiqué ce développement dans le second livre du *De Natura Deorum* et surtout dans le quatrième livre *De la République* (2). Mais ce ne sont que des indications que son élève veut mettre à profit. C'est donc comme un supplément au traité *De la République* qu'il va écrire, en s'excusant de ce que cette entreprise a d'audacieux (3). Continuer et amplifier Cicéron était cependant encore une façon de l'honorer. Et cette fois le développement est complet, et il n'y aura plus rien à y ajouter. Après avoir, en bon stoïcien, combattu l'indifférence

(1) LACTANCE, *Div. inst.*, I, 1.
(2) LACTANCE, *De opificio Dei*, 1.
(3) *Id.*, 1 ; Cf. 20.

sur cette matière et les négations des épicuriens, Lactance s'ingénie, avec toute la subtilité d'un Bernardin de Saint-Pierre, à découvrir des fins et des harmonies.

Un trait caractéristique de son esprit et de son éducation éclate dans cette recherche. Car on ne prête jamais à Dieu que les intentions que l'on aurait soi-même. Et Lactance, faisant à la beauté une place prépondérante parmi les fins de la création, nous laisse voir dans sa pensée de classique impénitent (1). La main de l'homme, en particulier, lui semble un chef-d'œuvre de grâce, et il en explique, par des considérations esthétiques plutôt qu'utilitaires, toute la structure (2). Voilà qui est plus païen que chrétien. Et ce ton païen d'un écrit chrétien est justement ce qui nous intéresse. Cicéron eût pu signer, à peu de chose près, l'œuvre de son continuateur.

Il faut parler tout autrement du grand monument élevé par Lactance à sa foi nouvelle, des sept livres des *Institutions divines*. Le titre est emprunté à la langue juridique de Rome, et cet emprunt fait au passé n'est pas le seul; mais ce n'est pas d'une philosophie plus ou moins chrétienne, c'est d'un christianisme très précis cette fois qu'il s'agit. C'en est même la plus complète exposition qui ait été faite jusqu'ici en latin. Lactance estime que Tertullien a bien défendu la foi chrétienne mais n'a pas dit en quoi elle consistait (3), que saint Cyprien n'a écrit que pour des convaincus (4), et que Minucius Félix a trop peu écrit (5). Pour lui il s'adresse même à des païens, et à ceux-là surtout qui n'acceptent que les raisons élégamment exprimées. Il leur en fournit contre le paganisme qu'il réfute, puis pour le christianisme qu'il expose. Son livre est la véritable

(1) Voir Ebert, *loc. cit.*, t. I, p. 85.
(2) Lactance, *De opificio Dei*, 10.
(3) Lactance, *Div. inst.*, V, 1, 4.
(4) *Id.*
(5) *Id.*, V, 1.

Somme des premières années du IVe siècle. Des erreurs dogmatiques graves ont empêché Lactance d'être traité en Père de l'Église, et ont ôté de l'autorité à son livre. Il n'a été traduit qu'une fois en français (1), et on ne l'étudie plus autant que, pour ses qualités littéraires tout au moins, il mériterait de l'être. Nous ne pouvons ici qu'indiquer dans quel cadre d'idées apparaissent soit les imitations de Cicéron, soit les discussions où Cicéron est pris à partie.

Lactance part du dogme de la Providence qu'il prend comme donné, comme incontesté. Les stoïciens et Cicéron l'ont suffisamment démontré (2). Voilà déjà les stoïciens et Cicéron acceptés comme auxiliaires et classés comme précurseurs. Mais est-il possible d'admettre plusieurs providences, c'est-à-dire plusieurs dieux? — Nous voici d'emblée introduits dans la discussion du polythéisme. Lactance invoque contre lui des raisons philosophiques et aussi des autorités. Par là n'entendez pas seulement les prophètes hébreux, mais des écrivains païens, voire des poètes. Comment alors le paganisme est-il né? Car il faut expliquer même l'erreur. L'explication de Lactance porte la trace de deux théories alors rivales. Il fait des dieux tantôt des hommes, tantôt des diables. Mais il refuse surtout à ces antiques superstitions le droit de se réclamer de leur antiquité. En matière de foi, l'antiquité, la tradition ne sont rien. On ne doit s'en rapporter qu'à soi-même. Dieu a voulu que chacun cherchât et acceptât librement la vérité. Et Lactance réclame pour la foi cette indépendance de toute autorité que Pascal réclamera pour la raison, puis que d'autres réclameront de nouveau pour la foi. Mais le christianisme lui-même était alors une forme de la libre pensée.

Passons aux philosophes. L'histoire de leurs variations suffit à les condamner. Ils ne s'entendent même pas sur l'objet de leur

(1) Par René Fame, secrétaire du roi François Ier, in-folio. Paris, 1546.
(2) LACTANCE, *Div. inst.*, I, 2.

science. Cependant Lactance s'attarde à réfuter directement quelques-uns d'entre eux, et nous prouve par là du moins à quel point il les connaît. Au fond Lactance n'est pas un ennemi de la philosophie, puisqu'il n'est pas un ennemi de la raison. L'homme est pour lui un animal religieux et philosophe tout à la fois (1). Séparez la philosophie de la religion, et vous avez les erreurs des philosophes; séparez la religion de la philosophie, et vous avez les superstitions des païens (2). L'accord de la philosophie et de la religion nous procure la vraie philosophie et la vraie religion. Ce sont déjà les façons de penser du moyen âge. Entre la vraie philosophie que Lactance appelle sagesse, et la fausse, il y a encore cette différence que la seconde appelle tout le monde à elle, sans distinction de sexe, de condition, ni d'intelligence. Les épicuriens et les stoïciens avaient eu ce sentiment qu'une doctrine qui n'allait pas au peuple était par là même condamnée (3). Mais ils n'avaient pu que constater leur propre impuissance.

Avec le quatrième livre, auquel nous sommes arrivés, commence l'exposition de cette philosophie véritable c'est-à-dire de la foi chrétienne. Sous ce titre, *De la vraie sagesse*, Lactance raconte la naissance du Christ, ses miracles, sa passion, sa résurrection, et la prédication des apôtres. Mais il donne les raisons morales de tous les événements qu'il rapporte. C'est une justification en même temps qu'une exposition. N'oublions pas en effet que, sous ce récit, nous devons trouver une philosophie. Et Lactance doit à cette méthode, avec quelques subtilités, d'heureuses inspirations. Si Dieu s'est fait homme, c'est qu'il fallait que celui qui donne les ordres donnât les exemples. S'il a souffert, c'est pour enseigner aux hommes la souffrance et le mépris de la mort; s'il a souffert sur la croix, c'est que la croix était le supplice des humbles, et qu'il voulait aller à eux pour

(1) Lactance, *Div. inst.*, III, 10.
(2) *Id.*, III, 11.
(3) *Id.*, III, 25.

qu'ils vinssent à lui (1). Voilà une façon de parler de la croix qui vaut bien celle de Minucius Félix.

Le livre suivant nous fait entrer dans l'étude de la morale chrétienne. Il est intitulé *De la justice*, et le morceau capital de ce livre est en effet une analyse de l'idée de justice. Au lieu de tenir tout entière dans un respect d'autrui mêlé d'indifférence, et dans la stricte exécution des contrats, la justice chrétienne déborde pour ainsi dire. Inspirée par l'amour de Dieu, elle est ce sentiment vif de notre égalité que nous donne l'idée de notre commune origine. Seule, cette pensée d'un père qui est le même pour tous, et qui veut à tous le même bien, fait en effet les hommes égaux et vraiment frères (2). Les anciens, n'ayant pas cette notion de l'égalité, n'ont pu avoir la notion de justice. Aussi leur société est-elle faite de barrières et de disparates. Il peut bien y avoir chez les chrétiens des pauvres et des riches. Mais cela n'est pas la même chose. Ces différences n'ont que le prix qu'on y attache (3), et pour des êtres immortels, elles en conservent peu.

Le sixième livre traite de deux devoirs qui priment et résument tous les devoirs. La piété, outre ce qu'elle vaut par elle-même, transforme les autres vertus, ou plutôt elle en est le principe commun, et seule leur donne leur vrai caractère, au point que, sans elle, les vertus ressembleraient à un corps sans tête (4). L'autre devoir chrétien par excellence est celui de charité, ou, comme dit Lactance, d'humanité. Nous venons de voir qu'en un sens l'humanité elle-même n'est qu'une forme de la piété, et que l'amour de Dieu s'achève par l'amour du prochain. Et la charité ainsi entendue est féconde en obligations que la morale antique ne soupçonnait point. Un dernier

(1) Lactance, *Div. inst.*, IV, 26.
(2) *Id.*, V, 15.
(3) *Id.*, V, 16.
(4) *Id.*, VI, 9.

trait (après bien d'autres qu'énumère notre auteur) donne enfin à la vertu chrétienne une marque propre : le mépris de toute volupté. Cette vertu ne va pas sans combat contre soi-même et sans mortification. Le livre, où cette esquisse d'une vie selon Dieu est proposée, a un titre qu'il faut citer et retenir : *Du véritable culte.*

C'est au contraire sous un titre tout classique : *De la vie heureuse*, que le dernier livre traite des sujets qui le sont le moins, de l'immortalité de l'âme et de la raison d'être de toutes choses. Ces deux sujets d'ailleurs n'en font qu'un. Car le monde a été fait pour l'homme, et l'homme pour connaître Dieu, le servir, et mériter par là l'immortalité. Mais Lactance ne se contente pas de cette vision de l'avenir. Il prétend apporter des prédictions plus concrètes et plus précises. Le monde, après un labeur de six grands jours, dont chacun dure mille ans, jouira, dans un septième jour de mille années encore, du repos que lui procurera le règne du Christ. Ce septième jour approche. Mais avant que le sixième touche à sa fin, une crise se produira qui sera marquée par la chute de la puissance romaine, à laquelle il semble à Lactance que le sort du monde soit lié. Jusque dans ces rêveries apocalyptiques le Romain se retrouve, et, pour lui, le règne de l'Antéchrist se confondra avec la domination de l'Asie sur l'Italie (1). Après cette crise et après les mille ans enfin qu'aura duré le règne du Christ, toutes les puissances mauvaises tenteront un dernier assaut, et Dieu fera le départ définitif des impies, qu'il enverra au feu éternel, et des justes, qui deviendront semblables aux anges. — La conclusion de tout ceci, c'est qu'il faut songer aux rigueurs de ce jugement, et ne vivre que pour l'éternité.

Que peut avoir de commun Cicéron avec un millénaire ? — Mais le millénarisme, outre qu'il avait été une transition peut-

(1) LACTANCE, *Div. inst.*, VII, 15.

être nécessaire vers l'idée trop philosophique et trop vide d'immortalité, n'était plus toujours pris dans le sens grossier où l'avaient pris les judéo-chrétiens (1), et il était à cette époque conciliable avec le plus haut degré de culture. En fait nous sommes déjà édifiés sur le compte de Lactance; nous savons que sa conversion ne lui avait rien fait oublier, et que, comme beaucoup de ses illustres prédécesseurs dans l'apologie, il était resté philosophe en devenant chrétien. — Il était de plus resté cicéronien. A quel point son style est plein de Cicéron, c'est ce dont on ne peut se faire une idée, quand on ne l'a pas lu. Non seulement il écrit un latin élégant, oratoire, et par là ressemble à son modèle; mais s'il est une expression plus proprement cicéronienne, on est sûr de la retrouver chez Lactance. Tous les faits de l'antiquité qu'il rapporte ont été précédemment rapportés par Cicéron (2). Son érudition philosophique, dont nous parlions tout à l'heure, a bien l'air de venir de la même source (3). Il parle de Cicéron avec piété : c'est l'incomparable orateur, le premier des écrivains latins (4), le plus grands des philosophes (5), (ce que nous sommes aujourd'hui moins disposés à admettre). Il appelle sa parole presque divine (6). Quand il est forcé de le contredire, c'est avec une nuance de regret. Il lui cherche des excuses (7), ou s'efforce de le montrer réparant lui-même son erreur (8). Mais, quand

(1) Voir en particulier SAINT AMBROISE, *Enarr. in Psalm.* I, 54.

(2) Tous les rapprochements, pour le fond et pour la forme, ont été faits avec tant d'abondance par les éditeurs qu'il suffit d'y renvoyer. Voir entre autres LACTANCE, édition Migne, t. I, p. 282, 290, 368, 760, 765.

(3) Voir LACTANCE, *Div. inst.*, III, 7.

(4) *Id.*, III, 13.

(5) *Id.*, III, 14. Idem perfectus orator, idem summus philosophus; Cf., I, 15 ; III, 1 ; VII, 1.

(6) *Id.*, VI, 8.

(7) *Id.*, II, 9.

(8) *Id.*, II, 9 ; III, 15, 16 ; VI, 11, 18.

Cicéron s'est trompé, il est inutile d'espérer trouver la vérité chez un autre philosophe, même chez Sénèque (1). D'ailleurs il ne s'est pas toujours trompé, et Lactance lui en sait d'autant plus de gré, qu'il n'avait pour l'éclairer que ses lumières naturelles (2). Quoiqu'il puisse sembler lui chercher plus d'une mauvaise querelle (3), et s'acharner contre lui, il éprouve une joie sincère quand sa conscience de chrétien lui permet de faire trêve, et se trouve d'accord avec son admiration de lettré (4). Et il cite quelques unes des belles définitions de Cicéron avec cet amour-propre de disciple qui ressemble à un amour-propre d'auteur. C'est la définition de l'homme que le souverain des dieux a créé comme hors rang dans la nature, que seul de tous les êtres animés il a doué de raison et de pensée (5); — celle de la conscience, un dieu intérieur, c'est-à-dire notre âme propre qui est ce que Dieu a mis en nous de plus semblable à lui (6); — celle de l'homme de bien qui n'ose non seulement rien faire, mais rien penser qu'il ne puisse dire tout haut (7); — celle enfin de la loi morale qui n'est différente ni à Athènes ni à Rome, qui ne change pas non plus avec les siècles, mais qui pour toutes les nations, pour tous les temps, est la même loi, éternelle, immuable (8). Même dans les critiques que Lactance adresse à Cicéron, il y a une manière d'hommage; il le prend pour le représentant le plus achevé de la conscience antique, et n'oppose à son enseignement que l'enseignement du Christ. L'imitation, comme la critique de saint Ambroise, seront moins attentives à la personne même de Cicéron. L'indifférence pour le talent, qui était impossible chez un ancien

(1) Lactance, *Div. inst.* III, 15.
(2) *Id.*, II, 12.
(3) Voir en particulier *Id.*, III, 14.
(4) *Id.*, VI, 20, 24.
(5) *Id.*, II, 12, et IV, 4.
(6) *Id.*, VI, 24.
(7) *Id.*, VI, 24.
(8) *Id.*, VI, 8.

professeur de rhétorique devient naturelle chez un évêque instruisant ses clercs.

Cicéron est partout dans le livre des *Institutions*, et il y est fait des emprunts à tous ses ouvrages. Il en est trois cependant qui sont, plus que les autres, mis à contribution, et dans trois parties différentes de l'œuvre de Lactance; ce sont le *De Natura Deorum*, le *De Republica* et le *De Officiis*. Lorsque Lactance traite des faux dieux, les écrits théologiques de Cicéron lui sont, comme ils l'étaient pour tous les polémistes chrétiens, un utile recueil de documents et d'arguments (1). Même dans ces écrits cependant Cicéron est un allié peu sûr, puisqu'il y revêt différents personnages entre lesquels sa sympathie semble parfois partagée. Et Lactance met ses lecteurs en garde contre de dangereuses impiétés pour lesquelles l'auteur du *De Natura Deorum* semble avoir quelque faible. Ce sont des opinions platoniciennes ou stoïciennes entachées de dualisme (2) ou de panthéisme (3). Mais ce qui le scandalise plus que tout le reste, c'est la conclusion du livre. Que Cicéron excelle à détruire plutôt qu'à édifier, il le constate sans le lui reprocher (4). On ne peut en vouloir à un homme de n'avoir pas inventé le christianisme (5). Mais que Cicéron ayant aperçu la vanité du paganisme ne la proclame pas, cela lui paraît forfaiture et lâcheté. Il l'accuse, avec une dureté qui ne lui est pas ordinaire, d'avoir craint le sort de Socrate (6), et professe que celui qui possède quelque vérité a un devoir envers elle, qui est de ne la point céler. Il n'est pas évidemment dans un état d'âme à comprendre les scrupules

(1) Voir en particulier, Lactance, *Div. inst.*, I, 6, 17.

(2) *Id.*, II, 9.

(3) *Id.*, II, 5.

(4) *Id.*, I, 17; II, 3, 9.

(5) *Id.*, II, 3. Falsum vero intelligere est quidem sapientiæ, sed humanæ. Ultra hunc gradum procedi ab homine non potest... Verum autem scire divinæ est sapientiæ.

(6) *Id.*, II, 3.

d'un penseur qui, n'ayant rien à mettre à la place d'illusions dont il se dit qu'après tout elles sont des éléments de vertu et de bonheur, hésite à souffler dessus et s'ingénie plutôt à en garder pour lui-même le parfum.

En suivant de près le *De Natura Deorum*, Lactance devait se rencontrer avec Minucius Félix. Aussi bien les deux premiers livres des *Institutions* ont avec l'*Octavius* une évidente parenté. On peut même se demander si elle tient seulement à l'inspiration commune, ou si l'œuvre de Lactance n'est pas, par instants du moins, l'imitation d'une imitation. Lactance cite Minucius (1); il reproduit textuellement, au début de son quatrième livre, comme pour obliger le lecteur à un rapprochement, la première phrase de l'*Octavius*. Certains arguments ont chez les deux auteurs exactement le même tour (2). Tous deux invoquent en faveur de la Providence le témoignage des poètes (3). Tous deux s'inquiètent de cette objection adressée à la doctrine du Dieu unique que sa solitude lui pèserait (4). L'ennui divin n'a pas encore trouvé dans le dogme de la Trinité son remède assuré. Tous deux, et presque en termes identiques, répètent que le seul nom de Dieu est Dieu et qu'il n'est pas besoin d'autre nom pour le distinguer, puisqu'il n'y a qu'un Dieu (5). Tous deux discutent cette pensée de Socrate : « Ce qui est au-dessus de nous ne nous regarde pas (6). » Mais ce qui crée entre eux deux une ressemblance plus profonde que ne feraient cent textes mis en regard et trouvés conformes chez l'un et chez l'autre, c'est l'at-

(1) LACTANCE, *Div. inst.*, I, 11.

(2) Par exemple : qu'il est impossible à un homme intelligent de regarder le ciel et de ne pas croire à la providence. LACTANCE, *Div. Inst.*, I, 2; MINUCIUS FÉLIX, 17.

(2) LACTANCE, *Div. inst.*, I, 5; MINUCIUS FÉLIX, 19.

(3) LACTANCE, *Div. inst.*, I, 7; MINUCIUS FÉLIX, 10.

(5) LACTANCE, *Div. inst.*, I, 6 : Deo autem, quia semper unus est, proprium nomen est Deus. MINUCIUS FÉLIX, 18 : Nec nomen Deo quæras; Deus nomen est.

(6) LACTANCE, *Div. inst.*, III, 20; MINUICIUS FÉLIX, 13.

titude que tous deux ont prise à l'égard de la raison humaine. attitude que nous avons signalée avec insistance. Il y a là une tradition d'alliance qui commence entre la raison et la foi, et qui inspirera jusqu'à la Renaissance la philosophie de l'Occident. Ce sera une philosophie chrétienne. Origène aussi a été un philosophe chrétien. Mais l'esprit des races latines plus docile et plus précis se laissera plus étroitement emprisonner dans les mailles de ce contrat une fois consenti. Qu'il y ait eu alors une alliance de la raison et de la foi, au lieu d'un désaccord, cela a déterminé tout le cours de la pensée humaine pendant des siècles. Les premiers noms qui l'ont signée en prennent pour nous plus d'intérêt.

C'est en parlant de la justice que Lactance fait au traité *De la République* d'importants emprunts qui ont servi à reconstituer en partie le texte perdu de Cicéron (1). Cicéron avait mis dans la bouche des interlocuteurs de la *République* le discours même de Carnéade contre la justice. Or Carnéade se trouve avoir fait à l'avance une partie de la démonstration que Lactance a entre pris de faire. Il y a loin de la justice, telle que l'entendent les lois humaines, aux exigences d'une justice absolue. Nous vivons sur des compromis. Nos lois sont les servantes d'intérêts qui leur communiquent leur diversité et leur mobilité (2). Elles acceptent et sanctionnent les plus grandes iniquités, comme les annexions de territoires et de peuples (3). La justice est si peu de ce monde que celui qui la pratiquerait passerait pour fou. Irez-vous, ayant à vendre un esclave déserteur, ou une maison malsaine, faire à l'acheteur des aveux qui compromettraient votre vente? Vous volerez donc tout en étant un parfait honnête homme. Lactance cite ensuite, toujours d'après Carnéade, le cas célèbre du naufragé. Il y a deux naufragés

(1) Lactance, *Div. inst.*, V, 12, 14, 16-18, 22; Cf. VI, 6.
(2) *Id.*, V, 17.
(3) *Id.*

pour une planche. C'est le plus faible des deux qui la tient. Le plus fort la lui arrachera-t-il quand son salut est à ce prix? Si vraiment il a le loisir de délibérer, un choix douloureux lui est laissé : ou il sacrifiera la vie de son semblable et sera quelque chose comme un assassin, ou il sacrifiera la sienne et sera une dupe. De même, le soldat en fuite qui prend son cheval à un blessé commet une mauvaise action, mais, s'il ne la commettait pas, vous le traiteriez d'insensé. Et Lactance ajoute que Cicéron ne réussissait pas à se tirer des difficultés soulevées par Carnéade. Saint Ambroise passera avec dédain sur ces misères de la morale païenne. Lactance se plaît à accuser cette contradiction insoluble de nos intérêts et de nos devoirs, où doit sombrer selon lui la vertu réduite à elle-même. Seule la vertu chrétienne ne sombrera pas, parce que seule elle s'appuie sur l'éternité. Ceux qui la pratiquent sont fous selon le monde, mais sages selon Dieu. Leur vertu est un placement assuré. Ils amassent pour l'autre vie. Nous trouverions même, avec nos scrupules modernes, que Lactance fait à la supputation des peines et des récompenses plus de place que n'en fait le véritable homme de bien, quelque croyant qu'il soit. Pour mieux convaincre la vertu païenne d'impuissance, il fait la vertu chétienne trop lourdement intéressée. Et c'est lui, le chrétien, qui nie que l'homme soit capable de ce don gratuit de lui-même, de cette folie, si l'on veut, sans laquelle il n'y a pas de vraie vertu.

Nous passons sur bien d'autres rapprochements de détail entre Lactance et Cicéron. Dans le livre VI des *Institutions* enfin, Lactance oppose la charité chrétienne à la bienfaisance trop parcimonieuse des païens. C'est dans le traité *Des Devoirs* qu'il trouve en effet des règles comme celle-ci : « Il faut ménager son bien, ne serait-ce que pour garder de quoi donner encore..., » qui sont des restrictions (1). Puis Cicéron n'est pas indifférent

(1) Cicéron, *De off.*, II, 15.

au bon effet que produira sa conduite. Il veut être payé au moins de reconnaissance. Il place ses bienfaits à intérêts. En donnant, il pense à sa gloire. Il n'y a rien là évidemment qui ressemble à cet oubli de soi, à cette confusion du mien et du tien qui fut le rêve généreux des premiers chrétiens, et qui reste pour la charité chrétienne comme un idéal qui l'empêche de se contenter de peu, — rien qui ressemble même à cette joie si intense de donner qu'elle nous ferait presque douter aujourd'hui que là où il y a tant de plaisir il y ait une vertu. Lactance a beau jeu contre Cicéron. « Estime donc la vertu ce qu'elle vaut et non ce qu'elle te rapporte. Et donne surtout à celui-là de qui tu ne peux rien attendre... Donne aux aveugles, aux faibles, aux boiteux, aux abandonnés, à ceux qui vont mourir si tu ne leur donnes. Ce sont des bouches inutiles aux yeux des hommes, mais non aux yeux de Dieu qui leur conserve la vie, qui leur donne le souffle, qui les juge dignes de sa lumière. Réchauffe autant que tu le peux, prolonge par ta charité ces vies humaines. Si un homme peut porter secours à un mourant, et ne le fait pas, c'est lui qui meurt (1). »

Lactance s'en prend, quelques pages plus loin, à un autre passage du traité *Des Devoirs*. Cicéron avait donné de l'honnête homme cette définition : « Celui qui fait du bien à qui il peut, et ne fait de mal à personne, si on ne lui en a d'abord fait. » Voilà une restriction, s'écrie Lactance, qui gâte la meilleure définition ! Faire du mal est toujours faire du mal (2). Qu'importe que nous ayons été provoqués? Les bêtes fauves répondent par des coups aux coups qui leur sont portés. En quoi différons-nous d'elles, si nous faisons comme elles, si nous n'avons ce don de supporter qui leur a été refusé (3)? En rendant le mal pour le

(1) LACTANCE, *Div. inst.*, VI, 11.
(2) *Id.*, VI, 18.
(3) Cicéron a d'ailleurs écrit lui-même : Quum sint duo genera decertandi,

mal, vous contribuez à le perpétuer, et à attirer sur vous des représailles engendrées par des représailles. — La doctrine de la non-résistance, remise en honneur par Tolstoï, a, comme on le voit, d'illustres ancêtres.

Nous retrouverons dans le traité *Des Devoirs* de saint Ambroise deux discussions tout à fait semblables à celles que ces dernières pages viennent de résumer. L'originalité de notre auteur s'en trouve diminuée et nous voilà d'avance condamnés à des redites. Nous ne le regrettons pas. Car le livre de saint Ambroise est d'autant plus intéressant en un sens qu'il est moins original, et que les idées qui y sont exprimées apparaissent comme celles d'un temps et non d'un homme. Nous chercherions donc, plutôt que de les éviter, ces occasions de nous répéter et de montrer diffuses dans la conscience d'alors ces façons de penser et de sentir, ces discussions mêmes et ces imitations. Une œuvre a d'autant plus de portée pour l'histoire générale des idées qu'elle est moins personnelle.

Entre Lactance et saint Ambroise ce ne sont point seulement des rencontres épisodiques qu'il faut signaler, mais un tour d'esprit commun. Dans le christianisme ils voient surtout, l'un et l'autre, la morale chrétienne. Cela apparaît d'une façon lumineuse dans l'œuvre de Lactance, qui est une exposition dogmatique, et dans laquelle il a voulu et cru mettre tout l'essentiel. Or nous savons ce qu'il y a mis. Si l'on retranche tout ce qui est réfutation du paganisme, ce qui reste pourrait s'appeler: Défense de la morale chrétienne. Le septième livre lui-même ne fait qu'encadrer dans une rapide histoire du monde la théorie des sanctions, étroite dépendance de toute morale. La morale est donc au centre du système. Et dans cette morale, (ceci est la conséquence de cela), les œuvres sont ce qui importe. Le vrai moyen pour honorer Dieu, c'est de faire le bien.

unum per disceptationem, alterum per vim, quumque illud proprium sit hominis, hoc belluarum..... *De off.*, I, 11.

Rien de plus expressif que ce titre, sur lequel nous avons déjà appelé l'attention, donné à un livre où sont exposés nos devoirs : *Du véritable culte*. Il y a là une conception toute stoïcienne de la religion que le christianisme, sans s'y conformer absolument, a cependant faite sienne. Nous ne sommes plus à Alexandrie, mais à Rome. Ce n'est plus la science qui sauve, mais la vertu. Et cela, malgré des retours offensifs de la spéculation alexandrine, est resté le caractère dominateur de la religion chrétienne, ce qui la distingue des religions antiques. Cette religion est une morale, et ses apologistes ne vont plus être que des moralistes. — Lactance cite quelque part l'opinion prêtée par Cicéron à un de ses personnages, et qui est, dit-il, l'opinion vraie de Cicéron, que quelques mots sur les devoirs valent le plus beau discours (1). Et Lactance pense de même. En cela encore il est donc un disciple de Cicéron, s'il n'est pas plus simple de dire qu'en cela il est tout simplement Romain.

IV

Saint Jérôme et saint Augustin disciples de Cicéron.

Nous arrivons à une période de l'histoire littéraire bien différente de celle que marquent les noms de Lactance et de Minucius Félix. Il n'y a point de langue ni de style propre à ces deux écrivains. C'est du Cicéron démarqué. Il y a une langue et un style de saint Jérôme et de saint Augustin. L'imitation du modèle antique n'est plus un asservissement. Elle n'en est que plus féconde. En même temps des scrupules sont venus à ces chrétiens trop épris de l'antiquité. Mais ils en triomphent et se persuadent que l'intérêt bien entendu de la religion leur

(1) LACTANCE, *Div. nst.*, VI, 2.

défend justement le sacrifice qui leur coûterait le plus. Tout cela n'en a pas moins donné lieu à des drames intimes qui augmentent pour nous l'intérêt de cette histoire. Car dans toute conscience troublée il y a quelque chose qui nous attire. Nous allons donc voir Cicéron, qui ne semblait pas fait pour cela, être non seulement l'objet de grandes passions, mais la cause de grands remords.

Saint Jérôme avait reçu l'éducation classique d'alors. Il avait achevé ses études à Rome, sous la direction de l'illustre grammairien Donat. Nous savons même quels livres de classe lui avaient été mis entre les mains. C'étaient des commentaires sur Virgile, Cicéron, Salluste, Térence, Plaute, Lucrèce, Horace, Perse et Lucain (1). Il ne parle jamais de Donat sans quelque témoignage de reconnaissance. Toujours il l'appelle « son maître » (2). Et la lecture de ses œuvres nous prouve en effet qu'il fut un bon élève. Il disserte volontiers sur le genre, le nombre et les figures. Il a la superstition de la grammaire, jusqu'à regarder comme une injure grave le reproche d'avoir laissé échapper des solécismes (3). Il s'est fait une bibliothèque en copiant de sa propre main les ouvrages de son choix (4). Plus tard il n'aura plus besoin de lire ses auteurs favoris, et il n'en vivra pas moins avec eux, même quand il ne le voudra plus, tellement ils emplissent sa mémoire (5). Un savant contemporain a poussé l'art de la dissection littéraire jusqu'à chercher dans le style de saint Jérôme toutes les réminiscences, même involontaires, dont il est fait, et il trouve par exemple un commentaire sur Michée tout plein d'un auteur qu'on n'y attendrait guère, de Térence (6). Quant à Cicéron, il est pour saint Jérôme,

(1) Saint Jérôme, *Adv. Rufin.*, II, 16.
(2) Saint Jérôme, *In Chron. ad an. p. chr.*, 358; *Adv. Rufin.*, I, 16.
(3) Saint Jérôme, *In Ezech.* XII, ad 40, 5; *In Dan.*, *ad* 5, 7.
(4) Saint Jérôme, *Ep.* XXII, *Ad Eustochium.*
(5) Saint Jérôme, *Adv. Rufin.*, I, 30.
(6) Lübeck, *Hieronymus quos noverit scriptores et ex quibus hauserit.* Lipsiæ, Teubner, 1872.

comme pour tous les chrétiens, en même temps que le maître par excellence, l'auteur indispensable à consulter sur toutes les doctrines antérieures à lui, l'unique trait d'union avec l'hellénisme. Saint Jérôme, qui sait le grec, ne connaît Platon que par Cicéron, et ne le cite que de seconde main (1). — De l'école de Donat, saint Jérôme avait dû passer dans celle de quelque rhéteur, peut-être dans celle de Victorinus. Tel était le cours régulier des études. Il nous raconte lui-même qu'il s'exerçait aux déclamations, aux controverses et fréquentait les tribunaux (2). Toute sa vie il garda pour les images, les pointes, les jeux de mots, les citations un goût de rhéteur ou d'élève de rhéteur. Nous savons cependant, toujours par lui, qu'il fit effort pour débarrasser son style de tous ces souvenirs d'une rhétorique trop bien faite (3). Avec quel amour il l'avait faite, en effet, la suite va nous le montrer.

De bonne heure toutefois, sous le brillant étudiant, un saint s'annonça. Le dimanche, avec quelques camarades, il se rendait aux catacombes, pour s'y emplir d'austères souvenirs et d'émotions religieuses. Il est vrai que, pour peindre le sentiment qu'il y éprouve, il ne trouve rien de mieux qu'un vers de Virgile (4). Il quitte Rome pour aller « faire sa théologie » à Trèves. De Trèves, où déjà il avait senti la vocation poindre en lui, il se rendit à Aquilée, puis en Orient. Durant ces voyages, des influences diverses, des amitiés pieuses dont l'une fut brisée par la mort, une maladie grave qu'il fit lui-même, la contagion de l'exemple enfin, qu'il était comme venu chercher, donnèrent à cette vocation un tour imprévu. Le goût de l'ascétisme naît chez cet homme qui devait tant contribuer à le répandre dans l'Occident. Et voilà l'élève de Donat, au milieu d'anachorètes de

(1) Saint Jérôme, *Adv. Rufin.*, III, 39 et 40.
(2) Saint Jérôme, *In Gal.* I, *ad.* 2, 11.
(3) Saint Jérôme, *Ep.*, LII, 1.
(4) Saint Jérôme, *In Ezech.* XII, *ad* 40, 3.

toute provenance, dans le désert de Chalcis, la Thébaïde Syrienne. Il pleure ses fautes passées, mais se refuse encore à compter parmi ses fautes l'attachement qu'il conserve pour les auteurs païens. Jusque dans le désert il a avec lui une cassette où sont enfermés de chers manuscrits. Et avec eux la solitude n'est plus la solitude. « Je jeûnais, dit-il, et puis je lisais Cicéron. »

Mais un songe tragique vient détruire cette paix apparente de son âme, et lui dénoncer un conflit sur lequel sa conscience s'obstinait à fermer les yeux. Une fièvre ardente avait pénétré dans la moelle de ses os, au point que ses membres ne semblaient plus tenir ensemble. Et pendant qu'on apprêtait ses funérailles, dit-il, sa pensée devança son corps, et le voilà transporté devant le tribunal du juge. On lui demande ce qu'il est : « Je suis chrétien, répondis-je. Alors celui qui était au tribunal m'interrompt : « Tu mens, tu es cicéronien et non pas « chrétien, car où est ton trésor, là aussi est ton cœur. » Et il ordonne de le rouer de coups. Mais sa conscience le torture davantage encore. Il crie cependant, et sa voix se mêle au bruit des verges : « Seigneur, ayez pitié de moi. » Et les assistants émus de ce spectacle, tombent aux pieds du juge, le suppliant de pardonner à sa jeunesse, de lui laisser le temps du repentir, sauf à le châtier plus cruellement, s'il recommence à lire des livres païens. Et comme il était prêt à faire toutes les promesses qu'on eût voulu, il atteste le nom de Dieu et dit : « Si jamais je conserve les livres du siècle, si jamais je les relis, Seigneur, je vous aurai renié. » Et après ce serment il fut remis en liberté (1).

Qui ne reconnaît dans ce songe une de ces voix intérieures venant du plus profond de notre être et perçant tout d'un coup les obstacles qu'instinctivement nous accumulions pour ne

(1) Saint Jérôme, *Ep.*, XXII, 30.

point entendre? C'est lorsque Jérôme était éveillé que sa conscience sommeillait. Et la pensée des rêves, plus libre de toute entrave, est souvent ainsi notre vraie pensée. — La voix du songe a dit : Tu es cicéronien. Elle nous donne donc raison quand nous appelons de ce nom, qui désigne d'ordinaire les puristes de la Renaissance, les principaux représentants de cette autre Renaissance dont le IVe siècle fut témoin. En fait, saint Jérôme n'était point attaché à Cicéron seulement, mais à Plaute, mais à Térence, mais à Quintilien, mais à Pline, mais à Fronton et à bien d'autres (1). Cicéron cependant l'emportait sur tous dans sa dévotion de lettré. Puis, pour des motifs que nous avons dits, il est, aux yeux des chrétiens, le vrai représentant de toute cette antiquité. C'est une raison sociale. Là encore le songe a dit vrai. Et Jérôme, averti par cette subite illumination de sa conscience de contradictions qu'auparavant il n'y voyait point, prit au sérieux le serment fait en rêve, et renonça à Cicéron, c'est-à-dire en même temps à tous les auteurs qu'il avait aimés. A quel point faut-il que le goût de la mortification s'empare d'une âme pour se permettre de telles intolérances? Mais quelle passion pour l'antiquité aussi que celle qui ne cède qu'à de pareilles secousses, et pour bientôt renaître !

Pendant cinq années saint Jérôme tint parole. Il se livre à toutes les pratiques de l'ascétisme. Il s'occupe de travaux manuels. Enfin, pour achever de se mortifier, il apprend l'hébreu. Un Juif converti lui enseigne l'alphabet, et il s'exerce consciencieusement sur ces mots « sifflants et haletants ». La répugnance qu'il doit vaincre pour venir à bout de son entreprise prouve suffisamment d'ailleurs quel lettré délicat survivait en lui. « L'opiniâtreté que je dépensai dans cette étude, les difficultés que j'eus à surmonter, tous mes désespoirs, tous mes recommencements, ma volonté obstinée d'apprendre, ma cons-

(1) SAINT JÉRÔME, *Ep.*, XXII, 30; CXXV, 12.

cience seule sait tout cela, et aussi ceux qui ont vécu avec moi (1). » Il traduit l'hébreu enfin, et commence cette édition de la Vulgate qu'il mène de front avec sa propagande pour la vie monastique. Mais la multiplicité même et l'intensité de ses travaux ôtent aux troubles de sa conscience de leur acuité. Car, pour avoir des scrupules, il faut avoir des loisirs. La paix rentre dans cette vie si pleine avec les longues besognes et les grandes initiatives. L'antiquité classique n'est plus traitée en suspecte. Saint Jérôme emploie des moines à copier des dialogues de Cicéron. Il s'est ménagé, sans s'accuser lui-même de profanation, une bibliothèque dans une grotte voisine de celle de la Nativité, et il l'appelle son paradis. Ce savant a la passion de l'enseignement. Il s'est fait maître d'école et, ne se contentant pas de ses moines pour élèves, il apprend à lire aux enfants de Bethléem dans Virgile et dans Térence. Un ami d'enfance, devenu son ennemi, Rufin, lui rappelle son rêve et lui reproche de manquer à son serment. Saint Jérôme prend le reproche gaiement, et répond qu'un serment ainsi fait n'a jamais obligé personne. Les prophètes ne sont-ils pas les premiers à défendre de croire aux songes (2)?

Le cicéronien s'est donc réconcilié en lui avec le chrétien. La plupart de ses écrits seront bien ceux d'un disciple de l'antiquité, d'un disciple sans servilité comme sans affectation d'indépendance. Son talent spontané, emporté parfois, aimera la forme rapide de la lettre, et beaucoup de ses lettres auront l'abandon, et, comme dit Ebert (3), le « caractère subjectif » des lettres à Atticus. De nos jours il eût écrit des articles et eût été un journaliste, tandis qu'Ambroise pense et parle toujours en sermonaire. Cela suffit à marquer l'opposition de ces deux natures et de ces deux talents. Ils imitent tous deux Cicé-

(1) Saint Jérôme, *Ep.*, CXXV, 12.
(2) Saint Jérôme, *Adv. Rufin.*, I, 31.
(3) Ebert, *loc. cit.*, t. I, p. 209.

ron ; mais ce n'est pas le même Cicéron. D'autres lettres de saint Jérôme seront de vraies dissertations, comme celles de Sénèque. Comme Sénèque encore, et comme tant d'autres, il écrira des consolations. Sous la forme d'une lettre, il traitera de l'éducation des filles, en se souvenant de Quintilien (1). Un préfet du prétoire, Dexter, lui ayant suggéré l'idée de faire un catalogue des auteurs ecclésiastiques, en prenant Suétone pour guide, il compose la première histoire de la littérature chrétienne que nous possédions. Il rapproche lui-même son travail non seulement de celui de Suétone, mais du *Brutus* de Cicéron. L'intention générale du livre est de réfuter cette objection si souvent adressée au christianisme, qu'il manquait de littérature. Une religion sans littérature paraissait alors inacceptable à tant de gens (2) ! Saint Jérôme n'en est pas moins sévère pour la plupart des auteurs chrétiens. On sent que son éducation a mis en lui un type d'écrivain dont il a peine à trouver chez eux la ressemblance. De sorte que cet ouvrage, entrepris en l'honneur de la littérature chrétienne, est indirectement un perpétuel hommage à la littérature païenne. D'après un texte que nous avons déjà cité, on pourrait prêter à saint Jérôme l'intention d'établir entre les gloires littéraires du christianisme et du paganisme une sorte de parallèle. « David, c'est notre Pindare à nous, notre Simonide, notre Alcée, notre Horace, notre Catulle, notre Sérénus (3). » Mais il serait embarrassé de pousser plus loin la comparaison, et il n'est pas du tout dans sa pensée de chercher aux maîtres païens des équivalents pour arriver à se passer d'eux.

Il a au contraire fait comme la théorie de l'assimilation par le christianisme de la culture antique (4). Il invoque d'abord d'augustes exemples, Moïse, saint Paul, qui se sont, à l'occasion,

(1) Saint Jérôme, *Ep.*, CXVII, 4 ; Cf. CXXVIII.
(2) Saint Jérôme, *De viris illustribus*, préf.
(3) Saint Jérôme, *Ep.*, XXX.
(4) *Id.*, LXX.

servis des livres des gentils. Il ajoute Philon. Puis il montre que, depuis l'établissement du christianisme, la tradition s'est confirmée d'emprunter à l'antiquité ses armes. Ainsi ont fait tous les apologistes ; et saint Jérôme, dans une revue rapide, nous donne, avec toute l'autorité qui s'attache au premier historien de la littérature chrétienne, comme un sommaire de la démonstration que le présent chapitre achève. Ainsi a fait Tertullien lui-même. Saint Hilaire a imité Quintilien. Lactance a dans ses propres ouvrages fait entrer des analyses de ceux de Cicéron. David avait de même combattu Goliath avec sa propre épée. L'Écriture nous répète, sous une autre figure, le même conseil. Il est dit dans le Deutéronome qu'on peut épouser une captive après lui avoir rasé les cheveux, les sourcils, après lui avoir coupé les poils et les ongles. Épris de la grâce et de la beauté de la sagesse du siècle, nous pouvons faire d'elle une Israélite, de servante et de captive qu'elle était, pourvu que nous supprimions en elle l'idolâtrie, la volupté, l'erreur, les passions, tout ce qu'elle contenait de mort. Alors notre union avec elle sera féconde pour le Seigneur.

Et saint Jérôme a joint l'exemple au précepte. Lactance et Minucius Félix sont des cicéroniens trop fidèles. Mais, par leur purisme même, ils auraient nui à la cause de la littérature chrétienne qu'ils voulaient servir. Ils regardent trop vers le passé et mettent dans le pastiche leur idéal litttéraire. Saint Jérôme a reçu aussi les meilleures leçons, mais il a su s'en affranchir. Et dans son style, d'une clarté toute classique, passent par instants comme des bouffées de Tertullien. Ce mélange original n'est qu'à lui. Par tout ce que son génie propre, son temps, sa religion apportent d'éléments nouveaux, il rajeunit et continue la littérature latine, au lieu de se borner à copier et à reproduire. Mieux que tout autre, il personnifie ce que nous avons appelé la Renaissance du IVe siècle, si par Renaissance il faut entendre une tradition renouée plutôt que la savante et

stérile contrefaçon de formes que le temps a condamnées.

Sa langue, qui a été récemment l'objet d'une minutieuse et délicate étude (1), a ce même caractère. Elle innove sans barbarie. Elle adapte le latin à des usages nouveaux, elle ne le déforme pas. Elle est pleine de termes abstraits, et par là déjà moderne. Saint Jérôme a, pour son compte, forgé trois cent cinquante mots (2). Mais ces termes abstraits étaient indispensables, et, quand Cicéron voulut philosopher, il donna l'exemple de les introduire dans la langue. Mais ces mots nouveaux sont le plus souvent bien faits, et comme latins de droit. D'ailleurs saint Jérôme, malgré l'apparence, n'abuse pas du néologisme, et s'excuse parfois d'y recourir (3). Dans ses œuvres plus spécialement littéraires, il s'en abstient. Et dans toutes il emprunte de préférence la langue cicéronienne. « Si l'on avait la patience de faire une statistique, on constaterait que la moitié au moins des mots anciens employés par saint Jérôme appartient à Cicéron. Je doute qu'on puisse faire la même observation, je ne dis pas de Tertullien, mais même de saint Augustin (4) ». — Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'avec lui la langue et la littérature latines, au lieu de se figer dans la contemplation d'elles-mêmes, continuent de vivre. Mais cette vie renouvelée ne devait pas l'être pour longtemps. Et c'est pure conjecture de notre part de prétendre que les infidélités de saint Jérôme auraient mieux servi la langue de Cicéron que la fidélité de ses prédécesseurs. Les barbares ont empêché la preuve de se faire.

Saint Jérôme reviendra dans cette étude. Mais puisque nous déterminons en ce moment les tendances littéraires qui lui sont communes avec saint Ambroise, ajoutons, comme entre parenthèse, un trait nouveau de ressemblance. Ce cicéronien, au

(1) Goelzer, *la Latinité de saint Jérôme*, 1884.
(2) *Id.*, p. 14.
(3) Saint Jérôme, *In Gal.* I, *ad* 1, 11.
(4) Goelzer, *loc. cit.*, p. 33.

nombre des écrivains chrétiens, met Philon le Juif. Ce cicéronien, qui combattra les origénistes, traduisit et commenta Origène. Quelque latins qu'ils soient, et nous croyons avoir assez dit qu'ils le sont, ces grands chrétiens ont tous deux respiré un air venu d'Alexandrie.

De saint Augustin aussi nous aurons à reparler. Il nous faut toutefois mentionner dès maintenant deux moments de cette vie agitée où l'influence de Cicéron se fit grandement sentir. Il n'est pas en effet de preuve plus éclatante de l'autorité non seulement littéraire, mais morale, exercée par lui sur toute cette génération d'hommes, et de l'adaptation singulière de quelques-unes de ses façons de penser avec les leurs. Saint Augustin était né d'un père païen et d'une mère chrétienne, sainte Monique. Son éducation l'avait tiré dans les deux sens, et elle explique peut-être en partie les vicissitudes et les déchirements de sa vie. On avait voulu en faire à la fois un professeur de rhétorique et un saint. Il fut l'un après l'autre. Mais ce qui est à noter, c'est que l'influence de Cicéron sur Augustin ne doit pas être mise au nombre des influences païennes. Dans les deux circonstances, auxquelles nous faisions allusion, il fut l'agent d'une rénovation morale, le familier inattendu des débuts d'une conversion.

Saint Augustin a dix-neuf ans. Il est étudiant et s'abandonne à toutes les dissipations. Mais parmi les livres que les programmes l'obligent à lire se trouve l'*Hortensius* de Cicéron. C'était un éloge de la philosophie écrit à un moment où Cicéron cherchait sincèrement en elle un refuge à son deuil de père. Ces pages émues ne sont point parvenues jusqu'à nous. Saint Augustin a raconté dans les *Confessions* (1) l'impression qu'il en reçut. Ce qui le frappe, ce n'est point la façon de dire de l'écrivain, mais ce qu'il dit. Il s'agit bien maintenant pour lui de

(1) Saint Augustin, *Conf.*, III, 4-5; Cf. VIII, 7.

prendre de Cicéron une leçon d'éloquence. Ce livre l'a transformé et a tourné son âme vers Dieu. Il ne reconnaît plus ses sentiments ni ses désirs. « Tout à coup s'avilirent à mes yeux mes vaines espérances, et je brûlai avec une ardeur incroyable de posséder l'immortelle sagesse. Et déjà je me levais, Seigneur, pour aller vers vous. » Plus tard il apprendra à distinguer entre la sagesse qu'enseignent les hommes et celle de Jésus-Christ. Mais, pour l'instant, c'est comme un instinct qui l'élève au-dessus de toutes les discussions d'école et le fait aspirer à la sagesse véritable. Une seule chose lui semble manquer au livre de Cicéron : le nom du Christ n'y est pas. Comme il ne pouvait guère espérer l'y trouver, ne lui faire que ce reproche c'est en faire le plus bel éloge qu'on puisse attendre d'un chrétien. Mais l'éducation maternelle a laissé dans Augustin une trace si profonde que, sans qu'il s'en rende tout à fait compte, rien sans le Christ ne peut plus le satisfaire. Pour répondre aux secrètes aspirations de son âme, il ouvre donc les Écritures auxquelles il se trouve ainsi que c'est Cicéron qui l'a conduit. Mais l'heure n'était point venue pour lui d'en goûter la mystique simplicité. Et Cicéron cette fois va servir lui-même à défaire le bien qu'il avait fait. Car c'est entre son style et le style des Écritures qu'Augustin se met à établir une comparaison fâcheuse pour les Écritures et qui, pour longtemps encore, l'en détournera.

On pourrait croire, en lisant ces lignes écrites à une grande distance des événements qu'elles racontent, que le temps a grossi et dramatisé les impressions sur lesquelles il est passé, comme il fait souvent pour toutes celles qu'il n'efface point. Mais, s'il est une chose que l'évêque qui fait à Dieu sa confession n'est point porté à exagérer, c'est ce qu'il doit à Cicéron. La critique défiante qui tiendrait à faire dans ce récit la part du moment où il a été composé ne devrait donc douter que des restrictions, si faibles soient-elles, apportées par saint Augustin au témoi-

gnage de son enthousiasme (1). C'est le chrétien qui accuse d'insuffisance la philosophie de Cicéron et qui s'en prend à lui de ce que les Écritures l'ont laissé froid.

La lecture de l'*Hortensius* fut pour saint Augustin une de ces lectures de jeunesse dont on se souvient toute la vie. Il s'en souvient même quand il traite du péché originel et y puise des arguments (2). Cicéron avait en effet rappelé ces traditions tenaces de l'école de Pythagore d'après lesquelles les misères de notre vie présente étaient l'expiation de fautes commises dans une existence antérieure. Comme sur tant d'autres points, les pythagoriciens avaient eu là des pressentiments dont saint Augustin s'autorise. C'est dans un autre ouvrage, dans un ouvrage sur la Trinité qu'il cite la péroraison de l'*Hortensius* (3). La philosophie, disait Cicéron, est ce que les dieux ont donné de meilleur à l'homme soit pour vivre, soit pour mourir. Si tout finit avec la mort, pouvons-nous trouver un plus noble emploi de notre temps? Mais si notre vie doit se continuer, qui nous donnera de meilleures dispositions pour entrer dans l'immortalité où, détachés de nous-mêmes par la philosophie, nous arriverons plus légers? — On ne peut nier qu'il y ait là comme une note chrétienne, et on s'étonnera moins de l'émotion toute religieuse de saint Augustin. A l'époque où écrit Cicéron, la philosophie est une religion, elle en a l'accent, elle en prend les fonctions. Et par beaucoup de ses aspirations

(1) Il en est une dont nous n'avons point parlé, parce que le sens nous paraît douteux. En prononçant pour la première fois dans ce récit le nom de Cicéron, saint Augustin ajoute : « Cujus linguam fere omnes mirantur, pectus non ita. » M. Boissier traduit : « C'est un certain Cicéron dont on loue beaucoup plus l'esprit que le cœur » (*La fin du paganisme*, t. I, p. 349), ce qui serait une boutade et un manque de gratitude. Ne pourrait-on comprendre plutôt : « Cicéron dont on admire la langue mais dont on *a le tort* de moins admirer la pensée » ? idée conforme à celle qui est exprimée dans le même alinéa : « Neque mihi locutionem, sed quod loquebatur persuaserat. »

(2) Saint Augustin, *Contra Pelagium*, 4.

(3) Saint Augustin, *De Trinitate*, XIV, 9.

nous avons montré que cette religion est déjà chrétienne. Saint Augustin n'a donc pas à rougir devant Dieu de son admiration pour Cicéron. Il est un de ses ancêtres moraux, et à sa manière, lui aussi, un Père de l'Église.

Treize ans plus tard, saint Augustin, après les incertitudes, les combats que l'on sait, a vu enfin, « se dissiper les nuages de ses doutes (1) ». Comme l'année scolaire s'achevait, il déclare aux magistrats de Milan, où il occupait une chaire officielle, qu'ils auraient à se pourvoir « d'un autre vendeur de paroles (2) ». Il va employer les loisirs qu'il s'est fait ainsi à se préparer au baptême qu'il doit recevoir des mains d'Ambroise quelques mois après. Il se retire à Cassiciacum, dans une maison de campagne qu'un de ses amis lui prête. Il s'y retire avec sa mère, avec son fils, et quelques disciples, réalisant un rêve de vie commune qu'il avait formé quelque temps auparavant (3). Plusieurs ouvrages de saint Augustin datent de cette retraite à Cassiciacum. Ils nous disent assez quelle vie on y menait, et quel était le cours ordinaire des pensées et des discussions. Si on cherchait à en deviner les sujets, on imaginerait quelque chose de semblable aux *Confessions* elles-mêmes ou à l'*Imitation*. Si on se demandait à quelle source puisaient ces chrétiens dans l'attente du baptême, on penserait aux épîtres de saint Paul, de ce saint Paul dont quelques paroles heureusement appropriées venaient de faire la conquête définitive de l'âme d'Augustin, ou au livre d'Isaïe, dont Ambroise consulté leur recommandait tout particulièrement la lecture (4). On ne penserait certes pas à Cicéron, pas plus qu'on ne supposerait que saint Augustin a choisi ce moment de sa vie pour écrire des dialogues platoniciens contre des disciples de Platon.

(1) Saint Augustin, *Conf.*, VIII, 12.
(2) *Id.*, IX, 5.
(3) *Id.*, VI, 14.
(4) *Id.*, IX, 5.

Nous devons pourtant, par tout ce qui a été dit jusqu'ici, être préparés à comprendre les rapports de la philosophie et de la religion, l'une servant à l'autre d'introduction. De sorte que les discussions philosophiques ont leur place toute marquée dans les exercices d'un noviciat comme celui dont Augustin est l'âme. De plus la crise qu'il vient lui-même de traverser a été, pour une bonne part, une crise intellectuelle, une bataille d'idées et de systèmes. Or, d'après ses propres aveux, entre toutes les philosophies, celle des académiciens l'avait pour un temps séduit (1). Elle ne séduisait pas que lui, et nous avons déjà vu (2) que, par ce qu'elle avait d'indécis et de fuyant, elle convenait à tous les esprits hésitants, qui étaient alors légion. Nous avons vu en même temps que le paganisme, en quête d'alliés, tenait à faire bon ménage avec elle. Il était donc naturel qu'aussitôt sorti du doute Augustin se retournât contre cette doctrine de doute, comme pour discuter contre son propre passé et en secouer les restes. Il écrivit ainsi trois dialogues *Contre les académiciens*. — Puis le dogme de la Providence lui parut être, comme à Minucius Félix, comme à Lactance, sur les frontières communes de la philosophie et de la religion. Il semble que l'on commence d'être chrétien quand on l'a accepté. Converti d'hier, saint Augustin commence et fait commencer ses amis par ce commencement. Il entreprend donc un traité *Sur l'Ordre du monde*, qui se change, à mi-chemin, en un traité *Sur l'ordre des études*. Quand on a été professeur, on le fait toujours voir, et on met de la pédagogie partout. — Enfin le problème du souverain bien, qui avait lassé la pensée antique, faisait partie de l'héritage légué au christianisme par la philosophie. Mais le christianisme apportait une solution nouvelle, originale, imprévue, la croyance à l'immortalité. Le problème était païen, la solution était chrétienne. Il y avait là un passage tout

(1) Saint Augustin, *Conf.*, V, 10.

(2) Voir ce qui a été dit à propos de l'*Octavius*.

tracé de la philosophie à la foi. Toutefois, comme s'il ne voulait pas abuser de cette solution facile, saint Augustin reste plutôt en deçà du christianisme et du côté de la philosophie. Il fait consister le souverain bien dans la sagesse que dès ici-bas nous pouvons atteindre; mais il fait, il est vrai, consister cette sagesse dans la possession de Dieu. Et à cette dissertation toute classique il donne ce titre classique : *De la vie heureuse*, que Lactance avait déjà introduit dans le vocabulaire chrétien. — Le choix de ces sujets se justifie donc. Il n'en reste pas moins quelque étonnement dans notre esprit quand nous voyons discuter par saint Augustin des questions comme celles-ci : « La fortune est-elle nécessaire au sage? — Y a-t-il une perception vraie? — Pouvons-nous toujours refuser notre assentiment ? quand nous le voyons s'en prendre à Carnéade ou invoquer Zénon. Il nous semble que nous sommes en retard de quelques siècles. Et, en effet, la spéculation n'a guère avancé en Occident depuis quatre cents ans. Elle attendait que le christianisme, que saint Augustin lui-même la renouvelât. Voilà comment il se fait que, si nous n'étions avertis par quelques disparates de style ou de pensée,nous pourrions prendre les dialogues *Contre les académiciens* pour une œuvre contemporaine des *Académiques* de Cicéron.

Ajoutons que si ce rapprochement s'impose à nous, c'est que saint Augustin a voulu qu'il s'imposât. Cicéron, tel est, en effet, le modèle qu'il ne cesse d'avoir dans l'esprit. Non seulement les sujets traités, mais la mise en scène du dialogue, le ton de la discussion, tout fait penser à lui. La langue elle-même est plus cicéronienne, c'est-à-dire moins heurtée, moins pleine de néologismes que celle des *Confessions* par exemple. M. Boissier, dont on dirait qu'il a vécu cette vie de Cassiciacum, tellement il nous la fait revivre, a remarqué plaisamment que saint Augustin pousse l'imitation de Cicéron jusqu'à commettre son péché

familier, le péché d'orgueil (1). Il se fait adresser en effet, par un de ses interlocuteurs de ces compliments qu'entre futurs saints on devrait laisser de côté. Toute la controverse tourne autour des opinions, des arguments de Cicéron. Lorsqu'on le réfute, c'est en le couvrant de fleurs (2). On le supplie avec émotion de renoncer à soutenir une secte qui ôte à la conduite tout fondement assuré, conséquence à laquelle on se refuse à croire que son honnêteté consente (3). On l'appelle « notre Cicéron (4) ». Il est dit de lui enfin qu'il a inauguré à Rome la philosophie et l'a portée du premier coup à la perfection (5).

Saint Augustin garda-t-il toujours ces sentiments à l'égard de Cicéron? Dans les *Confessions*, il parle avec quelque dédain des occupations de Cassiciacum (6). Et à un ami qui lui demandera des renseignements sur Cicéron, il témoignera d'abord de l'humeur qu'on se souvienne trop de son ancien métier, sauf à répondre ensuite comme un homme qui n'a rien oublié (7). Il s'inspirera de Cicéron dans son traité *De la Doctrine chrétienne*, où il essaye pourtant de faire à une littérature nouvelle sa place dans l'éducation, dans l'éducation des clercs tout au moins. Il calquera les règles de la rhétorique chrétienne sur celles de la rhétorique de Cicéron. Il distinguera lui aussi trois styles : le style simple, le style fleuri, et le style sublime, et demandera, toujours comme Cicéron, que l'orateur sache instruire, plaire et convaincre (8). D'ailleurs, s'il emprunte des règles à l'antiquité, il continue aussi à lui emprunter des modèles. Il pense là-dessus, comme saint Jérôme, qu'il faut prendre son bien où on le trouve.

(1) Boissier, *La fin du paganisme*, t. I, p. 372.
(2) Saint Augustin, *Contra Academicos*, III, 7.
(3) *Id.*, III, 16.
(4) *Id.*, I, 3.
(5) *Id.*, I, 3.
(6) Saint Augustin, *Conf.*, IX, 4.
(7) Saint Augustin, *Ep.*, CXVII et CXVIII.
(8) Saint Augustin, *De doctr. christ.*, IV.

et s'autorise comme lui de comparaisons bibliques. Les Israélites, quand ils retournèrent chez eux, emportèrent les vases d'or des Égyptiens pour les conserver au service de Dieu (1). Ainsi devons-nous faire des richesses littéraires du paganisme. Pour saint Augustin enfin Cicéron est toujours resté mieux qu'un maître de rhétorique, un maître de morale, l'auteur de l'*Hortensius* (2). Il parle avec égard du traité *De la République* jusque dans *la Cité de Dieu* (3). De ce même traité, qui décidément avait été comme adopté par les chrétiens, il fait, en s'adressant à un païen, auquel il veut donner une idée de la morale chrétienne, cet extraordinaire éloge que l'Église enseigne justement les vertus qui y sont prêchées (4). Dans une autre lettre (5), saint Augustin exprime cet espoir charitable que le Christ, lorsqu'il remonta des enfers, n'y laissa pas tous ces grands esprits dans lesquels il continue de vénérer les maîtres de sa jeunesse. Et à quelques traits, on sent que, dans la pensée d'Augustin, au premier rang de ces élus est Cicéron, et qu'en cette circonstance la façon légère dont il a traité les anciens dieux n'a pas dû lui nuire. Remarquons-le, ce n'est plus Origène, lequel ouvre toutes grandes les portes du ciel, c'est un chrétien pour qui elles sont singulièrement étroites qui donne au moyen âge l'exemple de les entre-bâiller pour Cicéron. Puisqu'il était dans un jour de libéralisme, pourquoi saint Augustin n'a-t-il pas étendu la divine hospitalité à la vertu même sans talent, et à la vertu de tous les temps?

(1) Saint Augustin, *De doct. christ.*, II, 40.
(2) Voir Saint Augustin, *Ep.*, CXXX.
(3) Saint Augustin, *Cité de Dieu*, XIX, 21.
(4) Saint Augustin, *Ep.*, XCI.
(5) *Id.*, CLIV.

V

Cicéron au moyen âge.

L'œuvre d'Ambroise a été maintenant replacée par nous dans son véritable milieu, entourée de toutes celles qui ont obéi au même courant, à la même inspiration. Ce courant ne s'arrêta pas à saint Ambroise, ni même à saint Augustin, et il y aurait une étude intéressante à faire sur l'influence de Cicéron au moyen âge.

Le modèle en serait fourni par le livre de Comparetti sur Virgile (1). Dans les citations qu'il fait des auteurs des premiers siècles, Comparetti rencontre souvent les noms de Virgile et de Cicéron accouplés. Virgile et Cicéron, telles sont les deux divinités littéraires qui ont trouvé place dans l'oratoire d'Alexandre Sévère (2). Leurs deux gloires sont parallèles. Tandis que Cicéron est le philosophe, l'orateur par excellence, Virgile est le poète national, le chantre de la gloire romaine. Le culte de Virgile était une forme du patriotisme. Puis Virgile était passé lui aussi livre de classe. Les grammairiens l'avaient adopté, et il n'est pas de patronage qui porte plus loin. Il y eut chez les chrétiens à son sujet un moment d'indécision. Mais quand on eut découvert que Virgile avait annoncé la venue du Christ (3), les chrétiens triomphèrent de ravir ainsi au paganisme sa gloire la plus pure. Les païens avaient fait de Virgile un philosophe ; les chrétiens renchérirent au point d'oublier qu'il était surtout un poète. Ils lui appliquèrent le système de l'interprétation allégorique avec lequel on fait dire aux gens tout ce qu'on souhaite qu'ils aient dit. Et Virgile devint le savant universel,

(1) Comparetti, *Virgilio nel medio evo*, 2 vol., Livourne, 1872.
(2) Lampride, *Alex. Sev.*, 30.
(3) Voir Saint Augustin, *Ep.*, CXXXVII, 12.

l'homme presque surnaturel que Dante prendra pour guide. Et nous ne parlons pas ici du Virgile dont l'imagination populaire, tout entière aux histoires de magie, s'empara, et dans lequel il devint bientôt impossible de reconnaître Virgile (1).

Le seul grand écrivain qui, avec Cicéron, philosopha en prose latine, Sénèque, devint aussi une sorte d'auteur pieux (2). Mais sa réputation a une histoire plus mouvementée et dut encore plus aux chrétiens. Après avoir été un objet d'engouement, le style à la Sénèque était en baisse dans l'opinion des rhéteurs, — et par suite Sénèque lui-même. Les chrétiens ne tirèrent pas à eux cette fois une gloire toute faite, ils sauvèrent une gloire compromise. Une légende, née on ne sait comment, avait fait de Sénèque le disciple de saint Paul. Les chrétiens, qui cherchaient à mettre de leur côté de grands noms, se jetèrent sur cette légende et eurent à cœur de faire aussi grand que possible le nom de l'allié qui leur venait. Notez que nous sommes à une époque où la critique historique n'existe pas, et que la morale de Sénèque donnait plutôt à l'hypothèse chrétienne quelque vraisemblance. Saint Jérôme le compta donc au nombre des écrivains ecclésiastiques. Et pendant douze siècles ce fut une tradition incontestée. Le second concile de Tours invoque une phrase de Sénèque comme un texte sacré. L'auteur de l'*Imitation* le cite. Et Joseph de Maistre, en plein XVIIIe siècle, apprit le latin dans un livre intitulé : *Sénèque chrétien*, recueil de quelques-unes des sentences du philosophe romain. M. Martha raconte une histoire plus étrange : la mort et l'apothéose de Sénèque représentées dans un théâtre de marionnettes, en Espagne, au commencement de ce siècle. Les marionnettes sont des témoins fidèles des traditions populaires. Mais les marion-

(1) Voir en particulier *Les faicts merveilleux de Virgille*, reproduit par Comparetti, t. II, p. 264 et seq.

(2) Voir MARTHA, *Sénèque* (*Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, 1891, 1er sem.).

nettes retardent comme les livres de classe. Depuis le xvi[e] siècle, Sénèque n'est plus chrétien, du moins pour les gens bien informés. Sa gloire, redevenue laïque, n'a pas souffert de ce changement. Au xvii[e] siècle, on a encore un Sénèque sur sa table. Un homme, qui pourtant n'aime pas les anciens, Descartes, le lit et le fait lire. Toutefois il commence à devenir suspect à la morale chrétienne. On parle moins de lui jusqu'à ce que Diderot croie le découvrir et s'en fasse une arme. Et Sénèque passe alors à l'*Encyclopédie*. Il était dans la destinée de ce philosophe, remarque M. Martha, d'exciter les passions et de n'être jamais jugé froidement.

Si nous jetons sur l'histoire de ces gloires un rapide coup d'œil, c'est pour éviter de paraître croire que le moyen âge fit une exception pour Cicéron en se souvenant de lui. Il en est peu cependant dont il se souvint autant. Les Pères de l'Église l'y aidaient. Le moyen âge aime les textes, et ceux de Cicéron cités par les Pères lui semblaient revêtus d'une double autorité. Or nous savons que les Pères lui en fournissaient abondamment. Il les collectionna et les ressassa. Le plus lu au moyen âge, non seulement de tous les Pères, mais de tous les écrivains, quels qu'ils soient, fut saint Augustin. Aussi les dialogues écrits à Cassiciacum furent-ils pour de nombreuses générations un répertoire de doctrines en même temps qu'une leçon pratique de dialectique (1). Or nous savons qu'ils étaient pleins de Cicéron. Pour les idées morales surtout, le moyen âge, dont l'invention est tournée d'un autre côté, les veut toutes faites. S'il en a à lui, c'est malgré lui. Et, s'il les avait connues, il les eût condamnées. Car il place la vérité, la vérité morale plus que toutes les autres, dans ce qui est écrit depuis longtemps. Il ne réfléchit pas, il ne s'inquiète pas, il compile. Sa conscience est dans ses recueils bigarrés de sentences, dans ses « miroirs ». C'est une

(1) Voir Ebert, *loc. cit.*, t. I, p. 261.

conscience « livresque ». Et cela augmente l'importance des imitations de Cicéron qui nous ont occupés jusqu'ici, comme de celle qui nous occupera encore. Le retentissement en sera infini dans des âmes dociles et routinières. Par elles quelque chose de la pensée païenne est entré dans la substance morale dont se sont nourris dix siècles de chrétiens.

Ajoutez que les Pères se trouvent recommander malgré eux un auteur dont le nom revient sans cesse dans leurs œuvres. Ils font de la réclame pour lui, même en le combattant. Aussi le moyen âge s'adressa-t-il directement à Cicéron, et non plus seulement par leur intermédiaire. Pour mesurer ce qu'il lui doit, il faudrait pénétrer dans un moyen âge encore peu connu. Car il faut bien dire que nous ne connaissons de cette littérature que les œuvres d'exception, celles qui semblent regarder du côté de l'esprit moderne. Les ouvrages les plus répandus au moyen âge ne sont pas nécessairement les ouvrages du moyen âge les plus répandus aujourd'hui. Et rien ne nous attire vers ces moralistes sans originalité, plagiaires par système, qui vécurent en partie sur notre auteur. Nous avons cependant de la vogue de Cicéron des témoignages suffisants. Combien il eut de lecteurs, les nombreux manuscrits de ses ouvrages qui nous sont parvenus en font foi. Il n'y a guère de monastère ou d'abbaye qui n'en possède quelques-uns (1). Ce sont surtout des manuscrits d'ouvrages où Cicéron traite de la rhétorique, et, s'il n'eût été le maître incontesté de cet art, il faut bien avouer que sa morale eût eu un moindre renom. Mais le *De Officiis* vient encore, pour le nombre des manuscrits, en un bon rang. Les ouvrages divers de Cicéron se soutiennent ainsi les uns les autres. Pour les lecteurs du moyen âge c'est un mérite d'être polygraphe. Encyclopédiste lui-même, Cicéron était fait pour plaire à des encyclopédistes. Vincent de Beauvais, qui fit au XIIIe siècle l'in-

(1) Voir L. Delisle, *Le cabinet des manuscrits de la Bibliothèque nationale.*

ventaire de toutes les connaissances humaines, mentionne presque tous ses ouvrages et même quelques apocryphes.

Beaucoup lu, Cicéron est beaucoup cité et souvent mis à contribution. Il y a à cet égard comme une tradition ininterrompue depuis saint Ambroise. Salvien, au ve siècle, discute les objections adressées au dogme de la Providence avec des arguments tirés de Cicéron (1). Un peu plus tard, Fulgence imite le songe de Scipion (2). Rather, en plein moyen âge, au xe siècle, croit encore ajouter à l'autorité de certaines sentences des Pères en les confirmant par des textes de Cicéron (3). Hildebert compose sa *Moralis Philosophia* avec des extraits du traité *Des Bienfaits* de Sénèque, et aussi du traité *Des Devoirs* de Cicéron. Au XIIIe siècle, Jean de Salisbury, l'auteur de l'un des livres les plus répandus au moyen âge, le *Policratique*, y reprend cette éternelle question de la Providence que le christianisme trouva dans l'héritage philosophique des stoïciens. Et il semble emprunter à Cicéron non seulement les matériaux de la discussion, mais ses hésitations et son doute. « Avec les académiciens, dit-il, j'aime mieux douter de tout que d'affirmer une science trompeuse, et de donner à la légère des solutions que je ne vois point, ou que je ne fais qu'entrevoir (4). » Dans Cicéron est encore l'origine de l'une des théories morales les plus originales de Salisbury, la théorie du tyrannicide (5). Un autre écrivain célèbre, Jean de Meung, l'auteur de la seconde partie du *Roman de la Rose*, doit à Cicéron deux des digressions dont le tissu forme son œuvre : l'une sur la vieillesse, l'autre sur l'amitié (6). Pour celle-ci toutefois on peut se

(1) *De gubernatione mundi.*

(2) *Mythologiæ.*

(3) *Præloquia.*

(4) SALISBURY, *Policrat.*, IX, 22.

(5) Il l'avait exposé dans un ouvrage perdu, le *De exitu tyrannorum.* Mais le *Policratique* suffit à nous la faire connaître.

(6) Voir LANGLOIS, *Origines et sources du Roman de la Rose*, p. 111 et seq.

demander si Jean de Meung s'est servi directement du *De Amicitia* de Cicéron, ou seulement d'un livre inspiré déjà de celui de Cicéron et dont il nous reste à parler.

Nous sommes loin d'avoir épuisé la liste des auteurs qui doivent quelque chose à Cicéron, et si même nous avons cité des noms, ce n'est qu'à titre d'exemples. Mais nous avons réservé, pour les mentionner à part, deux œuvres imitées de Cicéron, à peu près dans la même mesure, qui est assez large, que le livre de saint Ambroise sur les *Devoirs*. La première, la moins intéressante pour nous, est le traité de rhétorique d'Alcuin [1]. Alcuin renvoie lui-même, pour qu'on ne s'y trompe pas, au *De Inventione* de Cicéron. Ce qui est à noter, c'est que, comme saint Ambroise, il se fait un devoir d'ajouter des exemples tirés de la Bible à tous les exemples que Cicéron emprunte à l'histoire ancienne. Le même Alcuin avait écrit un petit traité *Sur la vertu* qui, dans les manuscrits, fait suite au traité *De la Rhétorique*. Il y reproduisait la division des quatre vertus cardinales.

La seconde œuvre que nous voulions signaler est due à un abbé anglais du XIIe siècle, Aelred. Aelred s'était épris du livre de Cicéron sur l'*Amitié*, avant d'entrer au cloître. Plus tard, voulant donner une teinte plus chrétienne aux sentiments que ce livre exprime, il écrivit lui-même trois dialogues sur l'*Amitié spirituelle*. Lelius et ses gendres sont remplacés par Aelred lui-même conversant avec des moines. Cet excellent abbé avait d'ailleurs, comme Lelius, la réputation d'être le modèle des amis. Il ne dissimule pas ses emprunts et il cite Cicéron à plusieurs reprises, souvent avec éloge. La division en trois dialogues, qui traitent successivement de l'origine de l'amitié, des bienfaits de l'amitié, du caractère des vrais amis, n'apporte dans l'exposition qu'une apparente rigueur. De même

1 *Disputatio de rhetorica et virtutibus.*

certaines énumérations des degrés de l'amitié, des qualités requises chez un ami. Ces prétentions à la précision ne sont pas justifiées ; le plan de Cicéron est plutôt obscurci. Mais nous reconnaissons à chaque page ses idées et quelquefois ses phrases. Ce n'est point l'intérêt qui fonde l'amitié, mais le besoin d'aimer inhérent à la nature humaine et, pour ainsi dire, à la nature tout entière. Entre amis l'amitié ne naît pas des services, mais les services naissent de l'amitié. Toutefois l'instinct parle si fort en nous qu'une amitié vraie peut naître, triomphant de la bassesse de son origine, entre gens que l'intérêt seul avait d'abord rapprochés. Aelred répète plusieurs fois cette belle pensée de Cicéron que l'amitié, de plusieurs âmes, n'en fait qu'une. Il la compare à une vertu, à la sagesse, comparaison banale dans l'antiquité, mais que le moine qui l'écoute a quelque peine à comprendre. L'amitié est notre ressource dans le malheur, elle ajoute à nos plaisirs un plaisir délicat qui consiste à les partager avec autrui. Son charme survit à la mort, et elle rend présents par le souvenir ceux que nous avons perdus. A ceux qui craignent de multiplier leurs soucis, en y ajoutant ceux de leurs amis, Aelred répond, avec Cicéron, que ces soucis-là sont ce qui nous fait vivre et qu'une vie sans amitié serait comme une terre sans soleil. Puis viennent les cas de conscience de l'amitié : Fera-t-on le mal pour plaire à un ami ? Théoriquement cette question n'a pas de raison d'être, puisqu'il n'y a de vraie amitié qu'entre gens de bien. Mais par homme de bien Aelred entend, avec Cicéron, un homme pourtant et non un sage stoïcien ; et on conçoit que, dans la pratique, notre amitié soit parfois mise à de troublantes épreuves. Ils sont de Cicéron enfin ces conseils sur l'art de dénouer sans éclat des liens devenus insupportables, et sur le deuil discret qu'il convient de porter de ces amitiés brisées. — Aelred a ajouté de son propre fond les longueurs, les redites et une page sur le baiser. Il a tous les défauts de son temps. Mais le goût

qu'il a ressenti pour l'œuvre de Cicéron, et le choix qu'il a su faire, pour se les approprier, des plus belles pensées, témoignent hautement en sa faveur.

A quoi reconnaît-on un chrétien dans son œuvre? — Il élimine tous les exemples païens et ne cite celui d'Oreste et de Pylade que pour ajouter que n'importe quel chrétien en eût fait autant. Puis il fonde sur l'autorité des Écritures tous les conseils de Cicéron. Nous savons par son propre aveu que c'est là un fondement cherché après coup. Ce n'est pas l'Écriture qui lui a enseigné l'amitié, mais il eût douté de l'amitié si l'Écriture ne l'avait autorisé à y croire. Pour lui enfin, l'amitié parfaite, l'amitié *spirituelle* est celle qui a dans le Christ son principe et sa fin. Mais ce ne sont là que des mots, nous dirions presque des précautions oratoires que prend envers lui-même l pieux abbé. Après avoir mis sa conscience à l'aise par ces déclarations, il se laisse aller plus librement au plaisir de penser avec Cicéron. L'imitation de Cicéron a borné d'un autre côté sa vue et sa réflexion. Les cloîtres ont dû voir éclore tant d'amitiés, et dans des conditions de si étroite intimité de vie et pensée. Aelred, qui écrit dans un cloître, fait bien allusion à ces amitiés monastiques. Mais il y avait là, comme on dit aujourd'hui, un livre à faire qu'il n'a pas fait. Il est cependant une idée chrétienne qui lui est toujours présente, c'est l'idée d'universelle charité. Il cite la parole du Sauveur : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même. » Ce n'est point là l'amitié élective et exclusive des anciens, et il semble bien que la morale chrétienne ne mette pas ces deux sentiments sur le même pied, mais fasse de l'un un devoir, de l'autre un luxe moral (1). Aelred ne se résout pas à ce choix, et ses explications sont embarrassées. En réalité deux théories morales se côtoient dans son livre, sans se fondre. — Si, après avoir lu notre pro-

(1) Voir chapitre suivant.

chain chapitre, on se souvient de ces quelques remarques, il apparaîtra que cette adaptation d'une œuvre de Cicéron, venant huit siècles après celle dont saint Ambroise est l'auteur, est faite dans le même esprit et d'après la même méthode. Or Aelred a connu les *Offices* d'Ambroise, et, dans le traité même que nous venons d'analyser, il les cite maintes fois. Qu'est-ce à dire, si ce n'est que l'exemple de saint Ambroise avait définitivement fixé, et jusque dans la mesure et dans le ton à garder, l'usage qu'un écrivain chrétien pouvait faire d'un ouvrage antique?

La gloire de Cicéron au moyen âge ne serait pas complète s'il ne s'y était mêlé un peu de fantaisie et de légende (1). Qu'il soit le roi de la rhétorique, c'est chose entendue. Quelques-uns veulent même qu'ils l'aient inventée (2). Demoiselle Rhétorique, dans la *Vision délectable*, œuvre d'un Espagnol du xv[e] siècle (3), lui marque d'indiscutables préférences. Démosthène passe toujours après lui. Il a une réputation presque égale en tant que philosophe. Alars de Cambrai, auteur d'un *Roman des philosophes*, le met au-dessus de Salomon. Il est vrai que le même Alars de Cambrai fait de Tullius et de Cicéron deux personnages, erreur dont il n'a même pas le monopole. Tullius est au premier rang des sages, Cicéron n'est qu'au septième. Mais n'est-ce pas la vraie gloire d'être admiré par des gens qui non seulement ne savent pas pourquoi ils vous admirent, mais savent à peine votre nom? C'est tout au moins l'indice qu'une gloire devient populaire. Et quand on est un si grand homme, on est bien près pour le moyen âge d'être plus qu'un homme. Tout ce qui est extraordinaire inspire à ces temps superstitieux

(1) Voir Graf, *Roma nella memoria e nelle immaginazioni del medio evo*, capitolo xvii. C'est à cet auteur que nous empruntons la plupart des faits qui suivent.

(2) Fra Guidotto, *Fiore di Rettorica*.

(3) Alfonso de la Torre.

un sentiment de piété. En outre ils ne morcellent pas leur admiration; et là où ils voient une qualité, ils croient les voir toutes. Ils idéalisent en un mot. Parce qu'il est très éloquent, Cicéron possède l'omniscience, tout comme Virgile, parce qu'il est un grand poète. Peu s'en fallut qu'on ne fît de lui aussi un thaumaturge. Boccace raconte qu'une fontaine miraculeuse, près de Pouzzoles, portait le nom de fontaine de Cicéron. Il manqua à la légende de Cicéron, pour qu'elle prît plus d'ampleur, un tombeau plus ou moins authentique autour duquel elle se formât. — Qu'il fît ou non des miracles, un tel mort ne pouvait être laissé au nombre des damnés. Constantin avait déjà donné de bonnes raisons en sa faveur, nous l'avons vu (1). Loup de Ferrières (2) raconte qu'un certain Probus mettait Cicéron, Virgile et quelques autres au nombre des Bienheureux. Cette opinion s'accrédita. Et bien plus tard, Pétrarque demandera pour Cicéron le titre de Père de l'Église. Moins exigeant, Érasme, dans la préface des *Tusculanes*, soutient du moins qu'il est sauvé.

Les hommes de la Renaissance faillirent faire tort à Cicéron, comme font toujours des admirateurs maladroits et exclusifs. Le culte superstitieux de la langue faisait oublier les idées qu'elle revêtait. Mais il y eut, même alors, cicéroniens et cicéroniens (3). Et quoique beaucoup plus touché par l'art de Cicéron qu'Alcuin ou que Loup, Érasme et Muret voyaient autre chose dans ses œuvres. Muret fit une leçon d'ouverture tout exprès sur l'union étroite de la forme et du fond, de la rhétorique et de la philosophie, pour répondre aux rhéteurs qui prétendaient que la rhétorique se suffit à elle-même (4). Et il affectait d'expliquer de préférence dans ses leçons les œuvres philosophiques de Cicéron. Le traité *Des Devoirs*,

(1) Même chapitre, I.
(2) *Lettre* 20.
(3) Voir Lenient, *De Bello ciceroniano*.
(4) Octobre 1557. Voir Dejob, *Muret*.

surtout, fut alors l'objet d'une dévotion qui n'était pas seulement littéraire. Érasme en baisait pieusement le manuscrit (1). Le XVIe siècle en donna cent quarante éditions (2). Les protestants l'adoptèrent. Mélanchthon en fit un livre d'enseignement dans ses écoles. Luther le compare à l'*Éthique* d'Aristote. Et, tandis que l'œuvre d'Aristote lui semble pleine d'une joie de vivre qu'il ne saurait apprécier, il sent dans celle de Cicéron la marque d'un homme qui a lutté et souffert (3). Au fur et à mesure que la morale apparaît moins étroitement liée à la religion, le prestige de cette œuvre grandit. La morale qu'elle exprime a, comme celle de Sénèque, ce mérite, qui commence à être goûté, d'être une morale laïque. Et nous aurons à nous demander jusqu'à quel point cette revanche du traité *Des Devoirs* de Cicéron sur l'œuvre oubliée de saint Ambroise ne fut pas une revanche du paganisme lui-même sur le christianisme.

(1) ÉRASME, *Colloq. Conv. Relig.*

(2) Voir DESJARDINS, *les Devoirs*, ch. XI. Le même auteur rappelle qu'il fut édité pour la première fois à Mayence en 1465, et que, l'imprimerie étant connue à Rome en 1467, à Paris en 1470, la première édition romaine qui en fut donnée est de 1469, la première édition parisienne de 1471.

(3) Voir FRANCK D'ARVERT, *La pédagogie de la Renaissance* (*Revue de l'enseignement supérieur*, 1889, t. I, p. 35).

CHAPITRE V

LES DEUX TRAITÉS « DES DEVOIRS ».

I

Le traité « Des Devoirs » de Panétius et celui de Cicéron.

C'est de trois traités *Des Devoirs* que nous devrions parler, et non de deux. Car entre celui de saint Ambroise et celui de Cicéron il y a cette première ressemblance qu'ils sont l'un et l'autre des imitations. Saint Ambroise imite Cicéron. Mais Cicéron avait imité Panétius. De sorte que le livre de Panétius est le modèle du modèle de notre saint, et qu'il faut chercher jusqu'à lui l'origine de quelques-unes des idées qu'il exprime. Ce livre est perdu. Serait-il impossible de le reconstituer en partie?

Nous n'avons, si nous voulons l'essayer, qu'un procédé à notre disposition, qui est de déduire de l'œuvre de Cicéron ce qui nous paraîtra lui appartenir en propre. Mais, de même que Cicéron a pu ajouter, il a pu aussi retrancher. Notre restitution, qui ôtera quelque chose à Panétius, ne lui rendra rien. Du reste on se tromperait du tout au tout en faisant *à priori*, dans le traité *Des Devoirs*, le départ de tout ce qui est pratique, de tout ce qui est romain pour l'attribuer à Cicéron. Panétius est un disciple adouci (1) de Zénon. La parénétique a depuis longtemps

(1) Mitior, CICÉRON, *De finibus*, IV, 28.

triomphé de l'intransigeance primitive des dogmes. Le stoïcisme s'est humanisé pour conduire les hommes. Et Panétius est un de ceux qui ont orienté le plus nettement la doctrine, de l'abstraction. vers les réalités de la vie morale. En outre ce Panétius a vécu à Rome. Il fit partie de ce groupe d'esprits élevés que Scipion et Lelius réunirent autour d'eux. Le jurisconsulte Scévola en faisait partie avec lui. Le traité *Des Devoirs* (περὶ καθήκοντος) fut écrit pour ces hommes et presque écrit par eux. Il était plein de leurs idées communes, de ce qui les occupait et les préoccupait. C'était déjà une œuvre romaine. Nous serions tentés par exemple d'attribuer à Cicéron toutes les règles morales relatives au métier d'avocat, et nous persistons à croire qu'il s'est complu dans cette partie de sa tâche. Cependant là même, de son propre aveu, il imite Panétius, que ses conversations avec Scévola sans doute avaient amené à se poser de ces cas de conscience tout professionnels (1). Le grand Romain qui a vaincu Carthage, Scipion, tient de même dans le livre de son ami Panétius une place plus grande qu'on ne s'y attendrait, pour un livre écrit en grec. Non seulement ses paroles sont recueillies et invoquées (2), mais ses vertus sont citées en exemple (3). Ses victoires ne l'enrichirent pas. Or les généraux romains ne perdaient pas l'habitude de la victoire, mais perdaient, paraît-il, celle du désintéressement. En traitant des questions de cette nature, Panétius fait assez voir d'ailleurs à quel peuple et à quel public d'hommes nés pour commander et pour vaincre il dédiait son livre: Il n'est question dans ce livre ni des femmes, ni des esclaves, ni des petites gens. Mais c'est encore un cas de conscience tout romain, tout patricien qu'il discute, quand il fixe à l'homme d'État une mesure pour ses dépenses d'art et de luxe, comme pour les

(1) Cicéron, *De off.*, II, 14.
(2) *Id.*, I, 26.
(3) *Id.*, II, 22.

prodigalités à faire au peuple (1). Cicéron avait donc fort peu de chose à faire pour mettre au point ce manuel de vertu patricienne.

N'oublions pas cependant qu'avant de mériter ainsi que nous le naturalisions Romain, Panétius était un philosophe stoïcien. Ce sont des principes et ce sont des cadres que Cicéron vient chercher chez lui. C'est l'habitude de Cicéron de prendre, en fait de philosophie, son bien où il le trouve. Mais cette fois il avait bien choisi. Car le livre de Panétius avait une telle réputation, qu'étant resté incomplet, personne n'osa le compléter. On n'avait pourtant alors aucune idée de la propriété littéraire, et les livres philosophiques de Cicéron, faits d'imitations et de traductions, suffiraient à le prouver. Mais, dit un admirateur de Panétius, on était retenu par ce même respect qui empêche de mettre la dernière main à la *Vénus* d'Appelle (2). Tout en prenant avec son modèle les libertés que nous dirons, Cicéron reconnaît à plusieurs reprises ce qu'il lui doit (3). Il le prouve de la meilleure façon, en faisant des contresens lorsqu'il est laissé à lui-même (4). Cependant, lorsqu'il s'écarte de Panétius, Cicéron s'en inspire encore (5). Il répond aux critiques qu'on lui adresse (6). Il n'est pas seulement son élève, mais son avocat. Il semble même qu'en son honneur il s'abstienne d'aller, selon son ordinaire, d'une école à l'autre. D'ailleurs il s'agit de morale. En pareille matière un Romain ne doute pas. Le disciple habituel de Carnéade s'est donc fait par exception stoïcien (7). Et comme Panétius a été, pour la circonstance, son professeur de stoïcisme, on peut mettre son nom, avec une presque certitude,

(1) Cicéron, *De off.*, II, 17.
(2) *Id.*, III, 2.
(3) *Id.*, I, 3 ; II, 10, 17.
(4) Sur le sens de « vivere convenienter naturæ ».
(5) *Id.*, III, 3.
(6) *Id.*, III, 7.
(7) *Id.*, I, 2 ; III, 4.

sous tout ce qu'il y a de dogmatique dans le traité *Des Devoirs.*

La théorie de la raison qui met en chacun de nous un être supérieur à nous, et qui est celui auquel nous devons obéir (1), l'humanité comparée à une vaste famille, comparaison qui devient le fondement de toutes les vertus sociales (2), le mépris des passions (3), même de la colère (4), pour lesquelles Cicéron est ailleurs plus indulgent, le *sequi naturam* (5), quelques bribes de psychologie enfin (6), voilà des emprunts faits à Panétius, emprunts dont n'importe quel stoïcien, il est vrai, aurait aussi bien fourni l'occasion. Nous ne parlons point de cet accent particulier que Cicéron met à traiter certaines questions, de cette ardeur à mépriser la volupté, de ce vif sentiment du devoir, toutes choses qui feront le succès éternel de son livre, et qui lui viennent de l'école à laquelle il a demandé un maître (7). Un Romain n'eût pas trouvé non plus en lui-même cet amour pieux de la science (8), et n'eût pas fait d'elle une vertu (9). Un Romain n'eût point conçu la vie entière comme une œuvre d'art, et n'eût point comparé le métier d'honnête homme à celui de poète (10), de joueur de flûte (11), ou de comédien (12). Il y avait quelque chose de plus rude, de moins arrangé, de moins harmonieux peut-être dans la vertu romaine. Ce sont là leçons répétées par Cicéron et nous savons qui les lui a apprises.

(1) Cicéron, *De off.*, I, 30.
(2) *Id.*, I, 17.
(3) *Id.*, I, 29; II, 5.
(4) *Id.*, I, 25.
(5) *Id.*, III, 5.
(6) *Id.*, I, 28.
(7) Voir surtout I, 20; II, 10.
(8) *Id.*, I, 4.
(9) *Id.*, II, 5.
(10) *Id.*, I, 28.
(11) *Id.*, I, 40.
(12) *Id.*, I, 36.

Jusqu'ici toutefois nous ne voyons là qu'un stoïcisme commun à tous les stoïciens. La tension, l'effort y sont dissimulés, et la vie honnête n'apparaît que dans son épanouissement heureux. Mais cela encore est conforme au génie du peuple qui a donné naissance au stoïcisme, et c'est lorsqu'elle s'adressera à d'autres temps et à d'autres gens que se découvriront d'autres aspects de cette riche doctrine. L'originalité de Panétius doit être cherchée de préférence dans la science de ces détails sans lesquels il n'y a pas d'œuvre ni de vie accomplie. S'il n'est point de cette famille de moralistes qui, comme Zénon ou comme Kant, savent donner à la volonté de fortes impulsions, il est de ceux qui méritent de devenir des conseillers de tous les jours pour des consciences mieux intentionnées qu'éclairées. Il enseigne que la vertu, en définitive, est faite de vertus. Il la divise, il la détaille donc, dût le dogme stoïcien de son unité indissoluble en souffrir (1). Et c'est, en véritable éclectique, la classification platonicienne des quatre vertus cardinales qu'il adopte, classification qui de son livre passera dans celui de Cicéron, et de celui de Cicéron dans celui de saint Ambroise. Mais ce sont là encore des abstractions de vertu. Panétius en poursuit la réalité dans des vies individuelles, au milieu d'événements donnés. Voilà pourquoi il multiplie les exemples et les cas. Car la vertu, dont nous avons déjà dit qu'elle est comparable au plus difficile métier, doit s'accommoder aux circonstances; les devoirs varient avec les individus, avec les caractères (2), avec les âges (3). Ulysse est venu à bout d'incroyables difficultés par une ruse patiente que la nature d'Ajax lui eût interdite (4). Aussi Panétius voit-il dans l'art de faire chaque chose à sa place et en son temps une double

(1) Cicéron, *De off.*, II, 10.
(2) *Id.*, I, 33.
(3) *Id.*, I, 34.
(4) *Id.*, I, 31.

vertu. Deux délicieux mots grecs la désignent, εὐταξία et εὐκαιρία, que Cicéron traduit assez gauchement (1). Disons en effet que ce genre de vertu, qui convenait merveilleusement au plus souple et au plus artiste des peuples, est plus grec que romain. Il eût répugné au génie grec de mettre toute la moralité dans une obéissance stricte et sans originalité. Et il compose son idéal des qualités qu'il se connaît et qu'il aime en lui. Ulysse est le véritable héros de cette race. Panétius, quoi qu'il nous ait d'abord semblé, n'est donc qu'un Romain de circonstance. Le fond de sa pensée est resté grec.

Demandons-nous maintenant quelle est, dans le livre de Cicéron, la part de Cicéron. Il l'a faite lui-même avec plus de soin qu'il n'en met d'ordinaire en pareil cas, comme s'il eût tenu à provoquer une comparaison, et à montrer que, même après Panétius, il trouvait quelque chose à ajouter. Panétius avait divisé son sujet en trois parties. Il devait traiter successivement de l'honnête et de l'utile, puis les comparer entre eux. Il n'avait pas rempli la troisième partie de sa tâche. Cicéron comble cette lacune, tout en s'efforçant de ne faire que continuer Panétius, et comme de deviner ce qu'il eût pu dire. Mais il avait en outre ajouté à chacun des deux premiers livres une sorte d'appendice pour comparer les choses honnêtes entre elles, et de même les choses utiles. Enfin, reprochant à Panétius de n'avoir pas commencé par donner une définition du devoir, qui chez lui sans doute est sous-entendue, il tient, pour sa part, à poser d'abord des principes, et reproduit, dans cette intention, la distinction classique des devoirs parfaits et des devoirs moyens (2). Cicéron, qui ne doute jamais de rien, veut donc se montrer ici plus stoïcien que Panétius. Ce qui est plus sûr, c'est qu'il fait bientôt preuve d'une abondance de développement qui n'est qu'à lui. En même temps, quoique encore une fois il ait

(1) Cicéron, *De off.*, I, 40.
(2) *Id.*, I, 2-3.

rarement imité un auteur avec autant de fidélité et de déférence, il émaille son texte de citations de Platon (1) et d'Aristote (2). Panétius après tout lui en avait peut-être donné l'exemple. Il invoque l'autorité de Dicéarque (3), de Théophraste (4), et nomme en passant Posidonius (5). Diogène, Antipater et Hécaton tiennent aussi une large place, mais seulement dans la troisième partie du traité *Des Devoirs*, où ils viennent comme suppléer Panétius. C'est cet Hécaton qui soutenait qu'en temps de disette on peut très bien laisser mourir de faim un esclave (6). Et cela était écrit dans un livre qui s'intitulait aussi un traité *Des Devoirs!* Enfin on trouve dans le texte de Cicéron, tel qu'il est parvenu à saint Ambroise, jusqu'à du Sénèque (7). Mais ce n'est pas Cicéron qui l'y a mis.

Lors même que c'est Panétius qu'il suit d'assez près, Cicéron fait intervenir à chaque instant sa propre personne dans son exposition. Il fait allusion à ses autres ouvrages philosophiques (8), à sa vie politique, et naturellement exalte son consulat (9). Plus que partout ailleurs enfin son accent a quelque chose de personnel et souvent de paternel. Il faut remarque qu'il n'a pas adopté cette fois la forme du dialogue, voulant donner plus de précision et d'autorité directe à ses conseils. Quoiqu'il nous prévienne qu'il écrit pour tout le monde en même temps que pour son fils (10), c'est à son fils qu'il s'adresse. Comme il n'est pas modeste, il ne lui demande que d'être

(1) Cicéron, *De off.*, I, 7, 9, 13, 19, 20, 25 ; III, 9.
(2) *Id.*, II, 16.
(3) *Id.*, II, 5.
(4) *Id.*, II, 16.
(5) *Id.*, I, 45.
(6) *Id.*, III, 23.
(7) Voir Draeseke, *Rivista di filologia*, 1876, p. 124-125.
(8) Cicéron, *De off.*, I, 42; II, 17.
(9) *Id.*, II, 24.
(10) *Id.*, II, 13.

digne de son père (1). Mais à cette vanité se mêle tant de sincérité et d'émotion! Si l'on songe aux circonstances que traverse Cicéron, elle ne va pas cette fois sans une certaine grandeur. César est mort, mais le sénat a déjà de nouveau perdu le pouvoir, et cette rechute eût montré à des yeux clairvoyants combien grand était le mal dont souffrait la république. Cicéron est de ceux qui lutteront jusqu'au bout. Il est à la veille de prononcer ses *Philippiques*, et cette conscience légèrement vantarde du devoir autrefois accompli prend un tout autre caractère quand on y lit l'engagement, qui sera tenu, de l'accomplir encore, non sans péril. Il serait difficile, d'ailleurs, de parler du traité *Des Devoirs* en faisant abstraction du drame qui se joue à Rome. Il est écrit comme pendant un entr'acte, et pendant les loisirs forcés de Cicéron (2). Mais on y sent avec les rancunes de son patriotisme contre le passé (3), les angoisses du présent (4). On pourrait en extraire un code de nos devoirs contre la tyrannie, et il a fourni en effet des arguments aux casuistes du moyen âge qui se demandaient si c'est un crime de tuer un tyran.

Cicéron a donc subi l'obsession des événements contemporains. Il y a d'ailleurs de sa part intention bien arrêtée de faire du livre de Panétius, qui s'y prêtait, un livre de morale civique à l'usage de la noblesse romaine. Il multiplie les exemples empruntés à l'histoire nationale. Panétius, tout en leur faisant une place, ne pouvait pas l'avoir faite aussi grande, et y avoir mis cette sorte de parti pris. D'ailleurs beaucoup de ces exemples sont tirés d'événements postérieurs à Panélius et, par conséquent, ne viennent pas de lui. D'autres sont allégués après des exemples grecs qui avaient exactement le même sens

(1) Cicéron, *De off.*, III, 2, 33.
(2) *Id.*, II, 1; III, 1.
(3) *Id.*, II, 7, 8, 13; III, 8, 21.
(4) *Id.*, I, 17, 34.

et la même portée (1), comme si l'imitateur de Panétius cherchait à établir entre la Grèce et Rome une rivalité de vertu. C'est là toutefois un sentiment à peine indiqué chez Cicéron. Car Rome a fait siennes les gloires de la Grèce, comme ses divinités. Disons enfin que le tragique exemple qui illustre si magnifiquement les conflits de l'intérêt et du devoir, l'exemple de Régulus, appartient en propre à Cicéron, comme tout ce troisième livre qu'il remplit et qu'il éclaire. — Mais à Rome ce qui intéresse surtout Cicéron c'est le barreau et la vie politique. Son livre a l'air parfois de ne s'adresser qu'à des avocats. Celui de Panétius, nous l'avons vu, mettait Cicéron sur la voie de ces discussions de métier. Mais Cicéron a évidemment abusé de l'exemple qui lui était donné (2) et, se trouvant dans son élément, n'a pas su s'arrêter. D'ailleurs les avocats à Rome ne formaient pas une corporation, et s'adresser aux avocats c'était s'adresser à tout le monde. Comme on sent aussi dans l'œuvre de Cicéron l'homme d'État d'autant plus passionné pour la politique que, pour l'instant, il n'en peut plus faire. Elle traite successivement des moyens d'arriver au pouvoir et d'en user (3). C'est un manuel politique, ce qui n'est souvent pas la même chose qu'un cours de morale. De la politique intérieure nous passons même à la politique étrangère, aux rapports des nations entre elles, au droit international, à la guerre, à ce qui peut s'y mêler de justice et de mutuel respect (4). C'est l'application à l'histoire romaine des idées stoïciennes, application qui se fait sans effort, parce qu'il y avait entre la théorie stoïcienne du droit et le culte romain de la foi donnée une sorte d'accord préexistant. Ce peuple législateur et guerrier avait eu l'idée d'une législation de la guerre.

(1) Cicéron, *De off.*, I, 22, 30, 31 ; II, 11.
(2) *Id.*, I, 10, 37 ; II, 14, 19 ; III, 15, 16.
(3) *Id.*, I, 8, 20, 21, 26 ; II, 15, 21.
(4) *Id.*, I, 10-14, 24 ; III, 29.

Il ne suffit pas de dire que Cicéron applique les règles morales de Panétius aux cas qui le préoccupent et au genre de vie qui l'intéresse. Ce qui est plus grave, son idéal subit l'influence de ces applications auxquelles il le soumet, et comme du milieu dans lequel il le transporte. Son stoïcisme revêt dès lors comme certaines nuances particulières qu'il est délicat, mais important de saisir. Ce que les Grecs appellent πρέπον c'est une sorte de convenance objective de l'action considérée en elle-même, et, nous l'avons vu, comme une œuvre d'art. L'action est sa fin à elle-même. C'est de la finalité interne. Je ne saurais dire exactement en quel passage Cicéron est infidèle à cette définition, et donne au mot latin *decorum*, qu'il propose pour traduire πρέπον, un autre sens que celui du mot grec (1). Mais l'impression que laisse la lecture de son traité *Des Devoirs*, surtout quand on cherche dans le second livre le commentaire du premier, est que Cicéron, malgré de belles protestations, est plutôt préoccupé de l'effet à produire. L'*honestum* de Cicéron diffère exactement dans la même mesure du καλόν des Grecs. De là quelque chose de moins naturel et de plus guindé. Son critérium se déplace et se rapproche de celui de l'honneur. Ce n'est plus une morale esthétique; c'est encore une fois une morale d'homme politique qui, dans les suffrages de l'opinion publique, voit la promesse d'autres suffrages. C'est une morale de candidat. De même, entre les deux types de vie qui se disputent les sympathies des stoïciens, la vie intellectuelle et la vie sociale, celles de Cicéron n'hésitent pas. La contemplation muette de la vérité, telle qu'Épicure et quelques stoïciens l'ont rêvée, n'est point son affaire, et ne lui inspire qu'un sentiment de mortel ennui. La science ne lui semble servir à rien si elle n'aboutit à l'action (2). L'utilité sociale est la règle suprême de la moralité. Cicéron a

(1) Cicéron, *De off.*, I, 19.
(2) *Id.*, I, 43. Ce chapitre est le chapitre sur la comparaison des choses honnêtes entre elles, dont Cicéron revendique la paternité.

des paroles de bienveillante pitié pour le sage qui vit retiré des affaires, et a peur pour sa vertu comme pour sa tranquillité de leur contact (1). Mais c'est là pour lui une vertu de malade ou de timide. L'homme complet c'est l'homme public. Ce n'est pas tout. Cette notion d'intérêt général, qui lui a été léguée par le stoïcisme, se rétrécit dans son esprit et s'y confond avec cette autre notion, qui n'avait pas besoin d'être ainsi renforcée, celle de l'intérêt national. Cicéron n'a jamais été un citoyen du monde, mais un citoyen romain. L'État romain est la forme concrète sous laquelle il enferme l'idée philosophique de la solidarité humaine. Ce qu'il demande au stoïcisme, c'est de justifier son patriotisme, et d'en faire la théorie. La patrie est supérieure à toutes les autres affections parce qu'elle les résume toutes et, en cas de conflit, elle doit passer avant toutes (2). Là est le dogme qui n'est pas né de sa pensée philosophique, mais qui s'impose à elle, qui domine tout ce qu'il a emprunté et se le subordonne. Là est le centre de la morale cicéronienne (3).

Nous avons essayé de dire ce qu'est cette morale. C'est une autre question de savoir ce qu'elle eût pu être, si Cicéron ne s'était asservi à un modèle, si Panétius n'avait pas existé. Il serait injuste en effet de voir dans le traité *Des Devoirs* toute la pensée morale de Cicéron. Outre les écrits que nous connaissons et qui déjà la complètent, Cicéron avait composé un traité *Des Vertus* qui ne nous est pas parvenu (4). Nous ne voulons pas nous ingénier à deviner ce qu'il pouvait contenir. Mais, en nous bornant à notre traité *Des Devoirs*, il nous est impossible à plusieurs reprises de ne pas chercher quelque chose au delà de ce que nous lisons. Il n'y est pas question de l'immortalité, dont Cicéron parle ailleurs sans qu'il nous soit facile de dire quel

(1) Cicéron, *De off.*, I, 20-21.
(2) *Id.*, I. 17; Cf. III, 24.
(3) Cf. Benoit, *Historica de M. T. Ciceronis officiis commentatio*, 1846.
(4) Saint Jérôme, *Zach.*, I, 2; Saint Augustin, *De Trin.*. XIV, 11.

était le degré de sa foi. N'est-ce pas la faute de Panétius qui lui, nous le savons, n'y croyait pas (1)? — De nos devoirs envers la divinité il n'est pas fait mention dans tout le cours du premier livre, qui énumère nos différents devoirs (2). Puis, quand Cicéron compare ces devoirs entre eux, c'est-à-dire dans les pages qui lui sont toutes personnelles, il établit cette hiérarchie : nos premières obligations sont envers les dieux, nos secondes envers la patrie, nos troisièmes envers nos parents. Ne signale-t-il pas ainsi lui-même une lacune qu'il n'a pourtant pas comblée? Ajoutons que quelques chapitres auparavant Cicéron, qui alors suivait Panétius, avait déjà classé nos devoirs, et presque dans les mêmes termes; mais cette fois il n'était pas question des dieux (3). Cicéron se répète donc sans y prendre garde. Et, en se répétant, il se contredit et fait dans son propre texte une interpolation de la plus haute portée. — A moins qu'il ne faille attribuer cette interpolation à la main pieuse d'un disciple chrétien. — Enfin, dans ce même dernier chapitre du premier livre, dont toutes les paroles sont à peser, puisque avec les deux précédents il exprime la pensée de Cicéron pure de tout alliage, il déclare qu'il est des actions qu'un sage ne commettra pas, même pour sauver sa patrie. N'y a-t-il pas là le pressentiment d'une vertu intérieure, dont le stoïcisme portait en lui-même les germes, et qui va devenir la vertu stoïque par excellence?

Nous irons plus loin et nous nous étonnerons qu'elle ne le soit pas devenue déjà chez Cicéron. Il eût dû sentir que l'art de la brigue et du gouvernement n'était plus pour cette noblesse

(1) CICÉRON, *Tusc.*, I, 32. Vult Panætius (quod nemo negat) quidquid natum sit interire : nasci autem animos (quod declarat eorum similitudo, qui procreantur, quæ etiam in ingeniis, non solum in corporibus appareat). — Alteram autem offert rationem ; nihil esse quod doleat, quin id ægrum esse quoque possit ; quod autem in morbum cadat, id etiam interiturum ; dolere autem animos, ergo etiam interire.

(2) CICÉRON, *De off.*, I, 45.

(3) *Id.*, I, 17.

romaine, qui avait déjà goûté de la servitude, tout l'art de vivre. Nous voudrions dans son sage plus d'âpreté et plus de résignation, une fierté d'un autre genre enfin et moins en dehors, dirons-nous, quelque chose qui ressemble plus à lui-même, du moins au Cicéron des dernières années, à la noble victime des triumvirs. Nous voudrions en un mot une morale qui se rapprochât déjà de celle de Sénèque. Telle qu'elle est, et malgré quelques épisodes tout pleins du moment présent, la morale de Cicéron regarde vers le passé. Sans doute, quand les événements sont accomplis, il nous est facile d'accuser de retarder ceux qui n'ont pas su prévoir. Ce grand libéral ne désespérait point de la liberté. Il écrivait pour les beaux jours de la république qu'il avait connus, qu'il revivait avec joie en écrivant, et dont il escomptait au moins pour ses lecteurs le prochain retour. Ne peut-on dire aussi cependant qu'il y a encore là de la faute de Panétius? Dans les époques troublées l'idéal moral, qui jamais n'est tout à fait immobile, varie plus vite encore. Si celui de Cicéron a déjà cinquante ans au moment où Cicéron écrit, c'est qu'il s'est inspiré d'un livre vieux de plus de cinquante ans. — Mais dans ce livre il a trouvé, à côté de cette morale qui change, cette morale qui demeure, et c'est en partie à cette imitation heureuse qu'il a dû d'écrire les devoirs, non d'une génération d'hommes, mais de l'homme même.

II

Analyse du traité « des Devoirs » de saint Ambroise.

Nous venons de voir ce que Cicéron a fait du livre de Panétius. Qu'est-ce que saint Ambroise a fait de celui de Cicéron (1)?

(1) Voir Ebert, *loc. cit.*, Ziegler, *loc. cit.*; Lêques, *Conferuntur T. Ci-*

— Pour encadrer les réponses et les réflexions que cette question nous suggère, nous commencerons par donner de l'œuvre d'Ambroise une rapide analyse. Observons toutefois auparavant que ce n'est pas un apologiste amateur, comme Minucius Félix, ni un homme de lettres comme saint Jérôme , ni un débutant comme Augustin à Cassiciacum, mais un évêque cette fois, à l'apogée de son talent et de son autorité, qui choisit un traité de Cicéron, non pour amuser de studieux loisirs, mais pour y trouver la matière d'un enseignement. A lui seul ce choix, quelque indépendance qu'ait ensuite affectée saint Ambroise, quelque ingratitude même, si l'on veut, est un fait considérable pour l'histoire des idées. Si Ambroise avait trouvé dans un livre chrétien le modèle tout fait qu'il cherchait, il lui eût sans doute donné la préférence. Mais ce modèle n'existait pas. Nous avons vu ce qui manquait au *Pédagogue* de Clément d'Alexandrie pour qu'il pût en servir. Les autres écrits moraux du christianisme traitaient de questions de détail. Il n'y avait pas de manuel de morale chrétienne. Il était réservé à saint Ambroise d'en donner un. Et ne devrait-il à Cicéron autre chose, qu'il lui devrait d'avoir été pour lui une occasion, et de lui avoir fourni, avec l'idée d'un enseignement didactique de la morale, les cadres nécessaires. Donc ce n'est pas un traité quelconque de morale chrétienne, c'est le premier qui mérite ce nom que nous voyons se rattacher à la morale antique et renouer la tradition.

Ajoutons qu'Ambroise n'agit pas sous le coup d'une sympa-

ceronis et S. Ambrosii de officiis libri, 1849 ; DRAESEKE, *M. Tullii Ciceronis et Ambrosii, episcopi Mediolanensis, de officiis libri tres inter se comparantur* (*Rivista di filologia e d'istruzione classica*, 1876) ; BITTNER, *De Ciceronis et Ambrosii officiorum libris*, 1849 ; REEB, *Ueber die Grundlagen des Sittlichen nach Cicero und Ambrosius ;* et surtout EWALD, *Der Einfluss der Stoisch-Ciceronianischen Moral auf die Darstellung der Ethik bei Ambrosius.* Nous renvoyons une fois pour toutes à cette savante dissertation, quoique, plus d'une fois, nous devions, dans nos appréciations, nous rencontrer avec elle.

thie passionnée pour l'antiquité classique. Il s'en faut même de beaucoup qu'il soit toujours tendre pour elle. Mais il imite Cicéron, comme si c'était une chose toute naturelle. Cette imitation n'est pas une exception dans sa vie, et nous constaterons d'autres fois qu'il s'inspire sans scrupule d'auteurs païens. Elle n'a pas été non plus pour lui la cause de cauchemars et de remords. Ce n'est pas une âme tourmentée que celle de saint Ambroise, comme celle de son contemporain saint Jérôme. Et son caractère ferme et droit donne à tout ce qu'il fait l'air de quelque chose de définitif et qui ne souffre plus de discussion Voilà pourquoi, plus que toute autre œuvre, le traité *Des Devoirs* de saint Ambroise scelle l'alliance de deux civilisations et de deux morales.

Les premières pages de ce traité nous mettent bien loin de Cicéron et du stoïcisme. Elles nous donnent, avec d'autres écrits de saint Ambroise, l'idée de ce qu'eût été sa morale s'il n'avait point connu Cicéron. Nous ne parlons point seulement de cette citation des Psaumes : « Je vous enseignerai la crainte du Seigneur », par laquelle saint Ambroise entre en matière (1), et qui nous transporte du premier coup dans un monde nouveau d'idées. Mais la première vertu sur laquelle il s'étend est la vertu du silence, dont il donne une jolie définition : « C'est la vertu qui permet aux autres de se reposer (2) ». Le silence n'est d'ailleurs méritoire que parce que se taire est une preuve d'humilité (3). Et avec l'humilité nous ne semblons pas encore nous rapprocher de Cicéron. Cependant saint Ambroise interrompt ce développement sur le silence pour annoncer qu'à l'imitation de Panétius, et d'un fils de Panétius dont il est le seul qui ait jamais parlé (4), qu'à l'imitation de Cicéron enfin, il

(1) SAINT AMBROISE, *De off.*, I, 1.
(2) *Id.*, I, 68. Reliquarum virtutum otium.
(3) *Id.*
(4) Il veut dire sans doute Posidonius.

traitera de nos devoirs (1). Ce mot, ajoute-t-il par une précaution qui nous paraît étrange, mais qui témoigne d'une orthodoxie déjà méticuleuse, ce mot n'est pas la propriété exclusive des philosophes. Les Écritures l'ont employé (2). Puis il expose le plan général de Cicéron qui va devenir le sien. — C'est encore à l'imitation de Cicéron qu'il divise les devoirs en moyens et parfaits, sauf à enfermer sous ces vieux mots des idées qu'ils n'étaient pas habitués à exprimer. Mais, anticipant sur les développements à venir, il donne cet exemple de l'accomplissement d'un devoir parfait : une action miséricordieuse, exemple qui éclaire comme d'un jet de lumière cette morale dont l'exposition commence à peine et nous interdit une fois pour toutes de la confondre avec le stoïcisme, de si près qu'elle semble le suivre.

Avant de continuer, toutefois, saint Ambroise, qui suspend toute la moralité à l'espoir en la justice de Dieu, doit prouver aux incrédules que, malgré quelques apparences contraires, Dieu s'occupe des hommes et de leur conduite. C'est l'éternité qui justifiera Dieu. Si bien que la démonstration de la Providence se trouve ramenée à la démonstration de l'immortalité. Et saint Ambroise emploie contre ceux qui refusent de croire cet argument *ad hominem*, futur lieu commun, qu'ils n'y croient pas parce qu'ils la redoutent (3). Et ce lieu commun aura souvent raison, ce qui veut dire que le libertinage des mœurs a été souvent le principe inavoué de l'indépendance de la pensée. Mais d'autre part la vertu n'attache-t-elle pas ceux qui la pratiquent, par des liens qui ne sont pas seulement intellectuels, à un dogme qui lui donne tellement raison? D'autres arguments de saint Ambroise servent encore aujourd'hui aux démonstrations classiques de la Providence : l'ouvrier ne peut

(1) Saint Ambroise, *De off.*, I, 24.
(2) *Id.*, I, 25.
(3) *Id.*, I, 54.

ignorer son œuvre; Dieu sait tout puisqu'il a tout fait (1).

Avant de rejoindre Cicéron, saint Ambroise s'adresse expressément aux jeunes gens. Il part d'ailleurs de ce lemme cicéronien et stoïcien que les devoirs varient avec les âges (2), et emprunte à Cicéron l'idée du plus grand nombre des devoirs qu'il énumère. Le devoir antique de la bienséance, par exemple, est repris par saint Ambroise et diversifié avec une science de la vie pratique dont on ne peut dire si elle est plutôt stoïcienne ou chrétienne. Toutefois, dans sa façon d'entendre la bienséance, un chrétien met plus d'humilité que de souci de sa dignité propre. Il se souvient qu'il est pécheur (3). Sa vertu craintive fuit non seulement les mauvaises compagnies, mais la société des femmes, mais la vie du monde (4). Et les conseils de saint Ambroise prennent une telle austérité qu'il semble que ce soit ici, comme dans maint autre passage, aux jeunes prêtres plutôt qu'aux jeunes gens qu'il pense. — C'est aux jeunes prêtres, à coup sûr, c'est à de futurs prédicateurs qu'il dédie cette esquisse d'une rhétorique chrétienne insérée par lui entre nos différents devoirs. Car c'est une forme de la bienséance que de prêcher comme il faut. Un prédicateur n'a pas le droit d'être ennuyeux (5). Il va sans dire que c'est ici que saint Ambroise s'inspire avec le moins de scrupule de son modèle, Cicéron étant le professeur de rhétorique en titre du christianisme. Nous arrivons d'ailleurs à une série de chapitres où les plans mêmes de nos auteurs vont coïncider, et où l'imitation de saint Ambroise va apparaître de plus en plus exacte, quoiqu'elle soit toujours entrecoupée par un commentaire inédit, et des exemples de son choix. Les éditeurs ont signalé avec un soin infini tous les textes de

(1) Saint Ambroise, *De off.*, I, 52.
(2) *Id.*, I, 65.
(3) *Id.*, I, 70.
(4) *Id.*, I, 86.
(5) *Id.*, I, 100.

saint Ambroise qui appellent avec un texte de Cicéron quelque rapprochement. Bornons-nous à dessiner à grands traits le chemin qu'ils ont parcouru l'un après l'autre, en indiquant à peine des divergences sur lesquelles le moment viendra plus tard d'insister.

Trois choses sont à considérer dans nos actions : il faut que la raison préside et domine toujours; mais il faut aussi agir avec mesure et tenir compte des circonstances (1). Ces règles générales tirées, sauf d'insignifiantes variantes, de Cicéron, Ambroise passe à l'étude détaillée des quatre vertus, adoptant d'après le même Cicéron cette distinction depuis longtemps classique. Comme pour corriger ce que cette imitation a de trop manifeste il se hâte d'ajouter qu'il veut surtout enfermer dans ce cadre d'emprunt des exemples de l'histoire sainte, et une seule vie de patriarche suffirait à illustrer ces quatre vertus des anciens, la vie d'Abraham (2). La science est la première des vertus. Non seulement elle prime toutes les autres, mais elle les engendre (3). Cette prééminence, qui lui est disputée chez Cicéron, ne l'est plus chez saint Ambroise. Il est vrai qu'il s'agit d'une science spéciale, car il ne faudrait pas prendre saint Ambroise un seul instant pour un spéculatif. La science qu'il met si haut, c'est la foi. Le mot est le même, mais le sens a changé. — Nous nous tiendrons plus près de Cicéron, pour le fond comme pour la forme avec les devoirs de justice. Et tout d'abord, saint Ambroise reproduit l'une des classifications cicéroniennes de ces devoirs, celle où les devoirs envers Dieu ne sont pas oubliés. Puis, comme Cicéron, il cherche dans les sociétés animales même l'origine de la justice. Il l'exalte enfin presque dans les mêmes termes (4). Cependant c'est ici qu'appa-

(1) SAINT AMBROISE, *De off.*, I, 105; CICÉRON, *De off.*, I, 39.

(2) SAINT AMBROISE, *De off.*, I, 117-119.

(3) *Id.*, I, 122 et seq.

(4) Par exemple, cette expression *splendor justitiæ* (saint Ambroise, I, 136) est empruntée à Cicéron, I, 7.

raît entre nos deux auteurs une différence en laquelle toutes les autres pourraient se résumer. A la définition de l'honnête homme selon Cicéron : « Celui qui ne fait de mal à personne à moins qu'il ne soit provoqué, » saint Ambroise apporte l'importante modification que nous connaissons déjà, en rayant cette excuse de la légitime défense (1).

La bienfaisance à laquelle nous arrivons est donnée comme une extension ou simplement comme une partie de la justice, et saint Ambroise pousse l'imitation de Cicéron jusqu'à rééditer ces règles de bonne administration financière qui, venant à propos de charité, faisaient à Lactance l'effet d'autant de défaites et de prétextes pour ne pas donner : il ne faut pas tout donner à la fois (2); il ne faut pas priver les siens (3); il ne faut pas prendre aux uns pour donner aux autres (4). Et à ces conseils de charité bien ordonnée s'ajoutent des conseils de civilité : il faut rendre les bienfaits et les dîners (5). Toutefois, en voici que Cicéron n'a pas inspirés : « Il faut chercher la misère qui se cache (6), qui a honte d'elle-même; il faut se priver soi-même pour donner, et le denier de la veuve a plus de prix que tous les présents du riche (7). » Cicéron avait dit plus sèchement qu'il faut tenir compte de l'intention de celui qui donne. Ainsi alternent des préceptes qui semblent venir de deux morales et comme de deux âmes différentes. Mais lorsque la lettre est la même, l'esprit encore diffère. Il y a chez saint Ambroise un souffle de charité qui anime tout et qui ne soufflait pas avant le Christ. Enfin, peu à peu, sa pensée s'arrache à l'imitation de Cicéron, comme à une entrave, et se fait plus ardente, jusqu'à ce qu'il

(1) Saint Ambroise, *De off.*, I, 131.
(2) *Id.*, I, 149.
(3) *Id.*, I, 150.
(4) *Id.*, I, 145.
(5) *Id.*, I, 160-162.
(6) *Id.*, I, 168.
(7) *Id.*, I, 149.

cherche dans l'Église et dans les liens qu'elle crée l'école véritable de la charité (1). Encore y a-t-il là un souvenir et comme une transposition de ce rêve antique d'une amitié entre gens qu'unit par surcroît une vertu commune, rêve dont Cicéron s'était fait après tant d'autres l'interprète.

De la justice (car la justice comprend ici la charité), saint Ambroise passe, comme Cicéron, à l'étude du courage. Il distingue à son tour le courage civil et le courage militaire. Mais il semble, dans un texte d'ailleurs ambigu (2), considérer qu'il est interdit au moins aux clercs de porter les armes, et cela eût suffi à déterminer ses préférences pour le courage civil si, pour d'autres raisons, Cicéron ne lui avait donné l'exemple. Il se trouve donc d'accord avec lui, avant même de l'imiter, et cette imitation ne fait que l'aider à exprimer des idées dont il ne lui est point redevable. Il faut dire la même chose de ces remarques de saint Ambroise, que le courage cesse d'être une vertu s'il n'a pas la justice de son côté (3), que la vraie force n'est pas la force du corps mais la force d'âme (4), et que chacun trouve à exercer cette force contre lui-même, contre les maux et aussi contre les biens d'ici-bas (5). Ce sont là des idées stoïciennes et des idées chrétiennes tout à la fois, mais si profondément inhérentes au spiritualisme chrétien qu'il ne semble pas qu'il ait eu besoin de les emprunter. Du courage militaire il n'a donc été encore question que pour le rabaisser. Il y a en lui cependant un mépris de la mort, une mâle fierté où un Romain comme saint Ambroise ne peut pas ne pas saluer une vertu (6). Mais le chrétien ajoute aussitôt que le courage des martyrs a tous les mêmes mérites, et quelques autres par surcroît.

(1) Saint Ambroise, *De off.*, I, 170.
(2) *Id.*, I, 175.
(3) *Id.*, I, 176.
(4) *Id.*, I, 178.
(5) *Id.*, I, 180.
(6) *Id.*, I, 201.

Il resterait à saint Ambroise à traiter de la bienséance, s'il n'en avait déjà parlé. Mais il reprend le sujet et le développe avec plus d'abondance et de méthode. Il y a pour l'âme une grâce qui consiste dans l'art avec lequel nous mettons notre conduite d'accord avec notre âge et notre caractère. David dansa devant l'arche, mais non Samuel (1). Nous avons vu de même que les façons d'agir d'Ulysse ne pouvaient convenir à un Ajax. Il faut donc s'étudier soi-même, puis prendre conseil des gens âgés. Ceux qui ne connaissent pas le bon chemin doivent s'attacher aux pas de ceux qui l'ont déjà parcouru. Il n'est donc pas pour un jeune homme de meilleur compagnon de route qu'un vieillard. Saint Ambroise insiste sur ce conseil (2) donné en passant par Cicéron (3). Puis il l'applique à la vie ecclésiastique où l'on n'a même pas cette ressource de suivre la carrière de son père (4), et où il faut faire un choix entre des fonctions diverses. Enfin, élevant peu à peu le ton, et oubliant tout à fait Cicéron, au-dessus de toutes les beautés morales que Cicéron a connues il met celle-ci qu'il n'a pas connue : la patience devant la colère des autres et le pardon devant leur injustice (5).

Il est à remarquer que ce livre de saint Ambroise, qui commence par l'humilité, finit sur le pardon, deux vertus chrétiennes qui encadrent ainsi tous les vestiges de stoïcisme qui se sont intercalés entre elles. Au pardon ajoutez le mépris de l'argent (6), la chasteté (7). Puis nous revenons aux devoirs particuliers des prêtres, par lesquels aussi nous avions commencé. Encore quelque réminiscence de Cicéron se glisse-t-elle ici, et en parlant de cette pensée constante du saint ministère

(1) Saint Ambroise, *De off.*, I, 213.
(2) *Id.*, I, 211.
(3) Cicéron, *De off.*, I, 34.
(4) Saint Ambroise, I, 216.
(5) *Id.*, I, 234.
(6) *Id.*, I, 242.
(7) *Id.*, I, 4.

qui doit se refléter dans la conduite et le maintien de ceux qui l'exercent, saint Ambroise rappelle, par quelques traits, ce souci de la dignité de ses fonctions que Cicéron recommande au magistrat (1). C'est ainsi qu'il prend à son modèle des idées et des phrases alors même que, par le sujet qu'il traite, il semble le plus loin de lui.

Nous entrons dans le second livre du traité *Des Devoirs* de saint Ambroise, qui correspond à celui où Cicéron traitait de l'utile. On se demande ce qu'il a pu cette fois imiter et comment un moraliste chrétien aurait trouvé son bien dans un code de l'intérêt. Cependant l'imitation est presque continue. Faisons remarquer, pour l'expliquer, que Cicéron, homme politique, entend surtout par intérêt l'intérêt de notre réputation et que c'est de tous celui qui contredit le moins souvent nos devoirs. Il renvoie au portique de Janus (2), à la Bourse d'alors, ceux qui ont d'autres préoccupations. Il ne reste plus dès lors à saint Ambroise qu'un léger tour de main à donner pour transformer en véritables règles morales ces règles de sage conduite. Les premières pages, dans ce livre encore, semblent écrites d'ailleurs pour empêcher toute méprise, tant elles prennent le contre-pied des idées cicéroniennes. Le jugement des hommes importe peu. De Dieu seul nous devons attendre notre récompense. Connaître Dieu et le servir, en cela consiste cette vie heureuse dont les philosophes ont donné tant de définitions sans pouvoir s'arrêter à aucune. Les biens et les maux d'ici-bas n'y ajoutent et n'y retranchent rien. Voyez Moïse dans le désert. Est-il moins heureux parce qu'il manque de pain ? N'a-t-il pas la manne du ciel (3) ? — On pourrait objecter à saint Ambroise que tous les affamés n'ont pas cette ressource. — Cependant saint Ambroise va plus loin encore, et jusqu'à

(1) Saint Ambroise, *De off.*, I, 255.
(2) Cicéron, *De off.*, II, 25.
(3) Saint Ambroise, II, 33.

soutenir que la richesse est à craindre, la pauvreté à souhaiter (1).

Mais arrivons, dit-il, au sujet de ce livre (2). Cicéron, qui avait aussi commencé par une digression dont sa propre personne et ses opinions philosophiques faisaient l'objet, y avait coupé court dans les mêmes termes (3). Et à partir de ce tournant qu'ils prennent ensemble, nos deux auteurs ne se perdent plus de vue. L'utile et l'honnête ne font qu'un, est-il besoin de le dire? pour saint Ambroise (4). Et la première de ces utiles vertus consiste à savoir se faire aimer (5). Pour les gouvernements même c'est la meilleure politique, ajoute-t-il en se référant à Cicéron (6). La crainte que nous inspirons nous protège moins (7). — Rien ne donne ensuite du prestige comme d'être juste. De la justice ou de la sagesse, ce que nous préférons trouver dans autrui c'est la justice (8). Saint Ambroise, dans le livre précédent avait, au contraire, subordonné la justice. Nous tirerons de cette contradiction une preuve de l'influence, au moins momentanée, qu'il laisse prendre sur sa pensée par un modèle dont il ne croit emprunter que des cadres sans importance. — Mais ce qui achève d'assurer l'autorité d'un homme, ce sont ses vertus individuelles, la chasteté, le mépris de toutes les voluptés, le mépris de l'argent. Il faut savoir se conduire pour conduire les autres (9). Cicéron avait indiqué ces développements et loué, tout le premier, le désintéressement (10). Mais ce sont de

(1) Saint Ambroise, *De off.*, II, 15 et 16.
(2) *Id.*, 21.
(3) Cicéron, *De off.*, *Id.* II, 2.
(4) Saint Ambroise, II, 25.
(5) *Id.*, 29.
(6) *Id.*, 30.
(7) *Id.*, 38.
(8) *Id.*, 50.
(9) *Id.*, 62; Cf. 88.
(10) Cicéron, II, 11.

ces indications dont saint Ambroise abuse. Les textes de Cicéron ne lui servent que de point de départ et d'occasion. De même pour ce qui suit. Il y a plusieurs façons d'être bienfaisant. L'être avec sa bourse n'est ni la seule ni la meilleure. Toute bourse a un fond. Le cœur n'en a point. Et sa bienfaisance est inépuisable. Ici saint Ambroise invente tout en imitant..

Il arrive cependant que Cicéron parle d'avance un langage chrétien et qu'en le lisant nous croyons déjà lire saint Ambroise (1). Il faut surtout obliger les misérables (2). Leur reconnaissance est plus entière, plus dégagée de toute arrière-pensée. Le riche soupçonne un calcul dans votre bienfait, ou le sent peser sur lui comme un fardeau. Il vous en veut de ce qu'il vous doit. — Qui reproche ainsi à la richesse de corrompre nos meilleurs sentiments? Qui témoigne aux pauvres cette partialité? C'est Cicéron et c'est saint Ambroise tout à la fois. Mais saint Ambroise n'a eu presque rien à ajouter à ce qu'avait dit Cicéron (3). Cicéron était même allé si loin qu'il avait cru devoir faire cette réserve : « Ce n'est pourtant pas une raison parce qu'un homme est riche pour lui refuser tout service. »

Mais c'est saint Ambroise tout seul qui, quelques lignes plus loin, prétend qu'en matière de charité il faut faire plus qu'on ne peut (4). Lui même, lors de l'invasion des Goths, fit argent de tout, même des trésors de l'Église, et il répond aux pharisiens qui lui reprochent ce qu'ils appelaient une profanation. Après ce plaidoyer, sur lequel nous reviendrons, il ne reprend pas l'imitation de Cicéron interrompue. Cicéron, il est vrai, s'est mis à parler politique. Et le livre s'achève sur quelques recommandations toutes générales, dont le ton est celui d'une péroraison. Il est à noter que Cicéron est absent au

(1) Nous verrons plus loin quelles différences subsistent.
(2) Cicéron ajoute, il est vrai : « à moins qu'ils n'aient mérité leur sort ».
(3) Cicéron, *De off.*, II, 20 ; Saint Ambroise, *De off.*, II, 127.
(4) Saint Ambroise, II, 136.

commencement et à la fin du second livre comme du premier.

Le début du livre III est marqué par l'alternance presque régulière de deux inspirations. C'est un perpétuel va-et-vient de Cicéron aux textes saints. Après un développement sur la vie intérieure dont une phrase de Cicéron avait été le prétexte, mais seulement le prétexte, saint Ambroise reproduit la distinction des devoirs parfaits et des devoirs moyens, puis arrive aux conflits de l'utile et de l'honnête. Il ne les résout pas, comme on pourrait s'y attendre, et comme Lactance l'avait fait, en prêchant aux chrétiens une morale de l'intérêt mieux entendu (1). Pour lui ces conflits n'existent même pas. Car le chrétien ne recherche, en fait d'intérêt, que l'intérêt d'autrui. L'homme, dans cette psychologie nouvelle, est un être essentiellement charitable. C'est sa qualité propre. Les bêtes se volent les unes les autres; les hommes s'entr'aident. Il ne s'agit pas de faire des affaires, ni de prêter à intérêt (2). C'est donner qu'il faut et il n'est pas permis de ne pas donner.

Puis voici de nouveau du Cicéron qui réapparaît. Les hommes sont comme ces concurrents d'une course loyale qui doivent lutter sans fraude (3). Cette comparaison, que Cicéron lui-même tenait de Chrysippe, est d'une inspiration moins élevée que tout ce qui précède. Saint Ambroise cite ensuite le cas des deux naufragés (4). Mais il n'y a pas là pour lui de difficulté; car nous ne devons nous préférer à personne, pas même au voleur qui nous attaque (5). Invisible comme Gygès, un chrétien n'en ferait ni plus ni moins. David ne profita point du sommeil de son ennemi pour le frapper, mais pour le protéger. De cette fable de Gygès Ambroise tire d'autres leçons inattendues et,

(1) Cet argument, on s'en souvient, a été développé au début du second livre.

(2) SAINT AMBROISE, *De off.*, III, 20-21.

(3) *Id.*, III, 26.

(4) *Id.*, III, 27.

(5) *Id.*, III, 28.

par exemple, qu'il faut savoir vivre caché. Puis il condamne derechef toute spéculation et fait aux marchands de blé d'Alexandrie de dédaigneuses allusions. Il ne comprend pas davantage qu'on ait pu discuter cette question, si pendant une disette on a le droit de se défaire des étrangers (1). — Mais c'est surtout aux prêtres que la charité commande. Eux surtout doivent se laisser frapper sans résistance. Il répète à leur intention spéciale le : *nulli noceat ne lacessitus quidem* (2). Eux surtout enfin ne doivent pas se mêler d'affaires d'argent.

Le plan de Cicéron, qu'il suit de loin, amène saint Ambroise à traiter des fraudes relatives aux testaments et aux contrats. Là encore il n'y a pas pour lui matière à discussion. Car non seulement il faut ne tromper en rien, mais il faut se laisser tromper. Il n'en raconte pas moins, comme une amusante anecdote, le subterfuge du banquier syracusain Pythius auquel fut pris Canius, l'amateur de jardins. Il n'est pas éloigné de penser que Canius n'a eu que ce qu'il méritait, et qu'un efféminé comme lui ne vaut guère mieux que le filou qui spécule sur sa sensualité (3). — Enfin Cicéron discutait les cas de conscience auxquels peut donner lieu l'exécution d'une promesse. Il vaut mieux violer une promesse que de faire une chose honteuse (4), répond saint Ambroise, que la religion du serment embarrasse moins. Cicéron était naturellement conduit par cet ordre de questions au cas de Régulus, à cette glorieuse personnification des conflits de l'utile et de l'honnête, et le *De Officiis* s'achevait sur cet exemple de vertu cher au patriotisme romain.

Saint Ambroise quitte ici presque définitivement son modèle, et met bout à bout plusieurs histoires de l'Ancien Testament qui ont, pour la démonstration morale qu'il tente, un tort commun

(1) Saint Ambroise, *De off.*, III, 45.
(2) *Id.*, III, 59.
(3) *Id.*, III, 72.
(4) *Id.*, III, 76.

Vous aviez sacrifié l'intérêt au devoir. Survient un miracle qui vous récompense et assure la revanche de votre intérêt (1). Mais cela ne prouve rien pour le commun des mortels à qui ses sacrifices seraient laissés pour compte. C'est la vertu juive qui attend de Dieu son prix dès ici-bas ; ce n'est pas la vertu chrétienne. Un des exemples cités par saint Ambroise a toutefois plus d'analogie avec les cas de conscience cicéroniens. Raguel avait une fille à marier. Saint Ambroise, le comparant à celui qui avait une maison à vendre, trouve son cas plus intéressant et eût plutôt excusé de sa part quelques réticences. Raguel fit cependant à son futur gendre, à Tobie, des confidences qui étaient de nature à le décourager (2). — Enfin Ambroise, à propos d'Antiochus et d'Aman, se laisse aller à une digression sur l'amitié et sur les problèmes moraux dont elle est une des données. Cette digression, qui s'achève en une effusion pieuse sur l'amitié du Christ, lui sert de conclusion.

Nous n'avons pu mentionner, au cours de cette analyse, toutes les violences que saint Ambroise fait au plan de Cicéron. Non seulement il ne prend de Cicéron que ce qu'il lui plaît, mais il transpose les chapitres et les idées. Au début de son premier ivre, par exemple, en traçant les devoirs des jeunes gens, il s'inspire des derniers chapitres du livre correspondant de Cicéron qui roule sur la bienséance. Dirons-nous que, pour imiter ainsi, il faut posséder davantage l'auteur que l'on imite ? Une imitation plus méthodique prouve simplement que l'on a son modèle sous les yeux. C'est dans l'esprit que saint Ambroise a le sien présent tout entier à la fois. — D'ailleurs, de Cicéron, il ne connaît pas seulement le traité *Des Devoirs*. Car à l'imitation qu'il en fait il mêle l'imitation d'autres ouvrages du même auteur. Il cite le traité *De la République* (3). Il expose d'après le

(1) Saint Ambroise, *De off.*, III, 92, 100.
(2) *Id.*, III, 96-97.
(3) *Id.*, I, 43.

De Finibus et les *Tusculanes* les théories anciennes du souverain bien (1). Il transcrit presque textuellement un raisonnement tiré du même *De Finibus* (2). Il copie un passage des *Économiques*, où Cicéron avait traduit Xénophon (3). Car nous ne supposons pas qu'il l'ait pris dans Xénophon. Enfin toute la fin de son troisième livre est une imitation du traité *De l'Amitié*, auquel il devait déjà l'exemple d'Oreste et de Pylade, et qui, dans le premier livre, lui avait fourni cette phrase : « Une société où ne brille pas une bienveillance mutuelle est comme un monde qui serait privé de son soleil (4) ». Saint Ambroise était donc nourri de Cicéron. Ses autres ouvrages nous en fournissent d'autres preuves. Il est moins familier avec les autres philosophes de l'antiquité. Dans le traité *Des Devoirs*, il cite Platon (5) et Aristote (6), mais une fois chacun seulement. S'il a lu le traité *De la Colère* et le traité *Des Bienfaits* de Sénèque, comme quelques analogies de pensée le feraient supposer, toujours est-il qu'il ne le dit pas et la chose reste douteuse.

Il y a encore deux questions auxquelles nous devons répondre. Quelle est la date du traité *Des Devoirs* de saint Ambroise? Diverses allusions historiques permettent de la fixer aux années de tranquillité relative qui suivirent la victoire de Théodore sur Maxime. La seule chose qui nous importe d'ailleurs c'est que ce soit une œuvre de la pleine maturité d'Ambroise. Or la connaissance approfondie des textes saints dont il y fait preuve ne laisse aucun doute sur ce point. Cela n'empêche pas que quelques pages aient pu être écrites à une date antérieure, par exemple les premières pages, toutes pleines de l'émotion et de la modestie d'un sermonnaire qui débute. — Il y a en effet des

(1) Saint Ambroise, *De off.*, II, 4.
(2) *Id.*, II, 21.
(3) *Id.*, III, 38.
(4) *Id.*, I, 167.
(5) *Id.*, I, 43.
(6) *Id.*, I, 50.

sermons dans le texte du traité *Des Devoirs*, et c'est la seconde question que nous voulons trancher. Certains morceaux peuvent se détacher et former un tout. Saint Ambroise a dû prêcher sur le silence et sur l'humilité, sur les devoirs des jeunes gens, sur l'amitié, sur l'affaire des vases sacrés, pour ne citer que ces exemples, et faire entrer ces sermons dans le cadre du livre que plus tard il entreprit d'écrire. Mais cela ne veut pas dire que le traité *Des Devoirs* ne soit qu'une série de sermons. Saint Ambroise parle de ceux qui le *liront* (1). Et n'eût-il pas été si précis, que le ton et l'ordonnance de certaines parties de son œuvre ne nous permettent pas de nous tromper (2). Saint Ambroise a utilisé des sermons. Mais c'est autre chose qu'un sermon ou que des sermons qu'il a voulu faire : il a voulu faire un livre.

Que ce livre soit singulièrement composé, cela résulte, comme une conséquence inévitable, de tout ce que nous venons de dire. Il imite sans fidélité un autre livre qui était déjà une imitation, et, comme si ce n'était pas assez de ces causes de désordre, il fait place en lui à des développements venus d'ailleurs et qui forment autant de digressions. Nous aurions donc à y signaler plus d'un défaut de forme, avant d'y chercher des contradictions d'idées. Mais il ne s'agit pas ici de critique littéraire. Et si on en voulait faire, il serait injuste de trop rabaisser l'œuvre d'Ambroise au profit de celle de Cicéron. Ce n'est pas seulement quand il copie Cicéron que saint Ambroise écrit bien. Il est lui-même et naturellement éloquent. S'il n'est pas plus éloquent que Cicéron, il est plus ardent, et la chaleur de sa pensée anime et colore son style. Et elle trouve d'elle-même quelquefois, sinon toujours, une forme heureuse et forte. Ce n'est jamais un mauvais livre, même au point de vue de l'art, que celui où s'est exprimé un noble esprit et un grand cœur.

(1) Saint Ambroise, *De off.*, I, 29.

(2) En revanche la fin du livre II est absolument une fin de sermon.

III

Le stoïcisme de saint Ambroise.

Nous voudrions maintenant, au risque de tomber dans des redites, insister sur ce que saint Ambroise s'est assimilé de la morale stoïcienne, et des emprunts de cadres et de textes, que nous avons incomplètement signalés, dégager les emprunts d'idées. Mieux que toute autre, la morale stoïcienne se prêtait à de tels emprunts. Son caractère formel laissait plus d'élasticité aux prescriptions particulières dont la mobilité ne l'atteignait pas dans ses principes. Elle avait déjà évolué; elle avait su durer. Dans l'état où elle parvient à saint Ambroise, par l'intermédiaire de Cicéron, elle n'est déjà plus un système tout d'une pièce. Il n'y a plus en elle que les éléments qui ont résisté à l'épreuve du temps et de l'expérience. Quels sont ceux qui auront résisté à cette épreuve plus redoutable, l'invasion des idées chrétiennes, et qui vont trouver dans l'enseignement d'Ambroise le rajeunissement dont ils avaient besoin?

La morale stoïcienne est fondée sur une psychologie qui pénètre avec elle dans le livre d'Ambroise. Il y a deux principes d'action : la raison et les passions; voilà une affirmation que saint Ambroise reproduit à différentes reprises (1). Nous verrons même qu'il exagère ce dualisme et justifie, mieux que les stoïciens, sa défiance à l'égard de certaines passions. Il va sans dire que la raison doit triompher. Qu'est-ce que la raison? Cela est autre chose et la psychologie de saint Ambroise ne va pas jusqu'à approfondir cette question. Mais il dit que nous devons rendre raison de nos actions (2), ce qui est très stoïcien. Quant

(1) SAINT AMBROISE, *De off.*, I, 98, 106.
(2) *Id.*, I, 228.

aux passions, c'est aussi en stoïcien qu'il en parle. Quand elles ne sentent plus le frein de la raison, ce sont des chevaux emportés; elles jettent partout le désordre; elles font perdre à l'âme son précieux équilibre et au visage même cette gravité dont un Romain craint tant de se départir (1). Remarquons toutefois que, pourvu que les passions restent à leur place, saint Ambroise les y laisse et ne les traite point avec l'intransigeance stoïcienne.

Contre la colère, en particulier, il n'élève un blâme que pour le retirer ou l'atténuer (2). Il croit aux saintes colères. Ne point se mettre en colère serait parfois mollesse et indifférence (3). Mais il faut contenir cette colère et ne point pécher. Le christianisme fait de tout le cœur humain un trop fréquent emploi pour qu'un chrétien puisse être stoïcien jusqu'au bout. Ce sont les morales intellectualistes qui ne pardonnent pas à la colère, parce qu'elle est le triomphe momentané de notre sensibilité sur la claire et froide intelligence. Aussi les anciens, pour qui science et vertu se confondaient, écrivaient-ils « contre la colère ». Les chrétiens seraient plus tentés d'écrire contre la raison elle-même. Or la différence de deux morales ressort autant de ce qu'elles défendent que de ce qu'elles commandent. On oppose d'ordinaire les vertus chrétiennes aux vertus stoïciennes. Il serait non moins intéressant d'opposer ce qui est mal selon les chrétiens à ce qui est mal selon les stoïciens. Il faut donc s'étonner de voir saint Ambroise donner, malgré tout, à la raison une telle part dans le gouvernement de la vie, et mettre ce point de doctrine à l'actif de l'influence que l'on sait. Sa morale garde par là un air de morale philosophique et indépendante.

Continuons de dresser le bilan de cette influence. Le problème du souverain bien est un problème antique dont nous

(1) Saint Ambroise, *De off.*, I, 228.
(2) *Id.*, I, 13, 90-96.
(3) *Id.*, I, 96.

retrouvons l'écho dans saint Ambroise. L'expression de vie heureuse qu'il emploie souvent nous reporte en arrière, en plein stoïcisme. On s'attend du moins à une solution nouvelle de ce vieux problème : la vie heureuse que les anciens n'ont définitivement trouvée ni dans le plaisir ni dans la vertu, la vie heureuse impossible à réaliser ici-bas, c'est la vie future, c'est le bonheur, le bonheur éternel, infini, mais le bonheur mérité par la vertu et par l'oubli momentané qu'on a fait de lui. Cela est bien dans saint Ambroise et cela est une nouveauté telle qu'aucune doctrine antique n'en avait apporté de pareille. Mais quand il traite de la vie heureuse, c'est autre chose qu'il entend et, comme saint Augustin dans ses entretiens de Cassiciacum, il s'écarte moins des solutions païennes. C'est dès ici-bas qu'il place la vie heureuse. Il la fait consister dans la pratique du bien jointe à la connaissance de Dieu (1). Et, en un sens, la mention faite de cette seconde condition n'est pas elle-même une innovation. Car pour Platon et pour certains stoïciens, pour Cicéron lui-même, la science était un élément de bonheur. L'objet de cette science seule a pris un nom et s'est précisé. Encore arrive-t-il à saint Ambroise d'écrire science tout court comme un ancien (2). La vie heureuse est donnée comme un moyen pour arriver à la vie éternelle, mais ce mot lui-même de vie éternelle ne veut pas toujours dire ce que nous serions naturellement portés à croire. Du moins y a-t-il quelque ambiguïté dans les textes. Vie éternelle et vie heureuse sont tantôt distinctes (3),

(1) SAINT AMBROISE, *De off.*, II, 5.
(2) *Id.*, II, 9. Innocentia et scientia beatum faciunt.
(3) *Id.*, II, 18. Virtute sola vitam præstari beatam, per quam vita æterna acquiritur. Ewald (dissertation citée) discute pour savoir si *quam* se rapporte à *virtute* ou à *vitam*. Dans le premier cas, *vita æterna* et *vita beata* dépendraient au même titre de la vertu. Dans le second, *vita beata* serait comme un moyen terne, et serait avec *vita æterna* dans le rapport de cause à effet. De toute façon, dans ce texte, elles sont distinctes l'une de l'autre.

tantôt confondues (1). Dans ce dernier cas, éternel prend un sens analogue à celui que lui donne souvent Spinoza, un autre stoïcien, le sens d'absolu. Qui eût cru que nous aurions à rapprocher saint Ambroise de Spinoza?

Quant à la vertu, elle contribue à la vie heureuse par la joie intime de la conscience qu'elle cause. Que cela est encore stoïcien! A un chrétien pourtant cette sanction intérieure ne suffit pas. Il pourrait même être tenté d'en rabaisser le prix pour que la nécessité morale d'une autre forme de justice apparaisse avec plus d'éclat. Saint Ambroise n'a pas connu cette tentation, et on dirait même qu'il n'a pas senti cette insuffisance. Il revient à maintes reprises sur ce jugement domestique (c'est son expression) auquel personne ne peut échapper : « Vous avez sacrifié un devoir à ce que vous jugiez de votre intérêt ; mauvais calcul ! car il n'est pas de mort, de perte d'argent, de misère, d'exil qui soit à comparer à ce que vous endurerez. » Ce n'est pas des peines éternelles, mais du remords qu'Ambroise parle en ces termes (2). Nous croyons que le pécheur a encore des joies. Nous contemplons ses festins, nous assistons à sa prospérité. Nous le voyons riche, bien portant, entouré d'une nombreuse famille. Mais si nous voyions dans sa conscience ! Le malheureux ! peut-on même dire qu'il a des enfants, puisqu'il ne voudrait pas que ceux qui seront héritiers de ses biens fussent héritiers de son âme (3). L'impie est son propre châtiment, le juste sa propre récompense (4). Le prix de nos bonnes et de nos mauvaises actions est en nous-mêmes.

Mais à quoi reconnaître une bonne action ? Pas plus que les stoïciens, saint Ambroise n'a l'idée de la conscience prévenante

(1) Saint Ambroise, *De off.*, II, 1. Beatam vitam quam scriptura appellat vitam æternam, Cf. II, 5.

(2) Saint Ambroise, *De off.*, III, 24.

(3) *Id.*, I, 46.

(4) *Id.*

qui nous éclaire et nous commande. Le rôle de la conscience n'est pour lui que postérieur à l'action. Il faut donc chercher dans l'action elle-même un signe qui la distingue. Un des critères — nous ne disons par le seul — que saint Ambroise invoque est le critère stoïcien de la conformité à la nature. Le christianisme n'est certes pas une doctrine naturaliste, et voilà que quelque chose pénètre en lui de l'antique idolâtrie dont la nature fut l'objet. Par nature saint Ambroise entend d'abord nos sentiments naturels. S'il a tant d'indulgence pour la colère. c'est qu'elle est un de ces sentiments (1). Et c'est presque à chaque page que nos manières d'être sont jugées bonnes ou mauvaises, comme conformes ou contraires à la nature. On trouve même chez saint Ambroise cette phrase : « La nature et la volonté de Dieu nous ordonnent ou bien nous défendent (2), » comme si, entre ces deux principes, un chrétien n'avait jamais à choisir. Enfin quand il s'agit non plus de telle ou telle vertu, mais de la vertu dans son ensemble et que saint Ambroise veut donner une définition générale, le « secundum naturam vivere », sans qu'aucune objection se présente à son esprit, vient entre sa morale et les morales passées mettre plus de ressemblance qu'il n'en eût avoué (3). Et parfois le sens plus métaphysique de la formule antique fait brèche dans sa pensée, et ce n'est plus seulement à notre nature morale que l'évêque stoïcien demande des leçons. La nature est institutrice de pudeur ; elle-même a caché et couvert ce qu'elle veut que nous couvrions et que nous cachions davantage (4). Elle est institutrice de charité ; elle a établi pour certains de ses dons, comme l'air, comme l'eau, une communauté naturelle entre les hommes

(1) Saint Ambroise, *De off.*, I, 46.
(2) *Id.*, I, 13.
(3) *Id.*, I, 135.
(4) *Id.*, I, 222 ; III, 28.
(5) *Id.*, I, 78.

qu'ils n'ont plus qu'à imiter. La famille, chose naturelle, est une école de réciprocité (1). Quoique la pratique de cette réciprocité soit la vertu humaine par excellence, l'œuvre propre de l'homme, comme eût dit Aristote, cette vertu est en germe chez les animaux (2). Pour elle-même donc il n'y a point d'opposition entre la loi morale et les lois naturelles. La terre, en rendant au centuple tout ce qui lui est confié, nous apprend encore comment il faut rendre les bienfaits reçus (3). Enfin n'avons-nous pas déjà cité cette leçon de solidarité que nous recevons de tout ce qui vit, puisque la vie d'un organisme dépend de l'équilibre que gardent entre eux les organes qui le composent?

Un autre caractère de même provenance distingue la vertu selon saint Ambroise : c'est l'ordre, l'harmonie. La vie entière doit se ressembler. Nos actions, nos paroles, doivent former comme un concert (4). Ce sont là formules connues. Nous en rencontrerons d'analogues quand nous chercherons dans saint Ambroise la trace du culte des stoïciens pour la beauté.

La vertu, telle que la conçoit saint Ambroise, a tellement sa récompense en elle-même que tout le reste lui est indifférent. Les biens extérieurs sont inutiles au bonheur du chrétien, même ici-bas (5). Il est heureux dans la douleur que le charme souverain de sa vertu rend impuissante et dissipe (6). S'il est des amertumes cependant dont le goût se mêle aux joies de la conscience, il faut dire d'elles qu'elles sont comme ces nuages qui n'empêchent pas le ciel d'être bleu, comme ces mauvaises herbes qui ne font point que la récolte ne tienne ses promes-

(1) SAINT AMBROISE, *De off.*, I, 169.
(2) *Id.*, III, 21.
(3) *Id.*, I, 161.
(4) *Id.*, I, 85, 224, 229.
(5) *Id.*, I, 181; II, 8, 18.
(6) *Id.*, II, 10.

ses (1). S'il ne peut rien retrancher du bonheur, à plus forte raison le monde extérieur ne peut-il rien lui ajouter. La vertu n'a pas besoin que la volupté la protège (2). Ce qui est du siècle n'est rien. Son or ne nous fait pas riches (3), et ce sont nos désirs qui nous font pauvres (4). Il y a dans la morale de saint Ambroise des éléments qui sont au même titre chrétiens et stoïciens, et qui ont pu lui venir des deux côtés à la fois. L'ascétisme chrétien se rencontrait avec le stoïcisme dans ce mépris paradoxal de tout ce qui ne s'adresse en nous qu'à la matière. Mais voici des paradoxes qui ne sont qu'aux stoïciens. Le sage n'est jamais en exil puisque toutes les richesses lui appartiennent. Du stoïcisme enfin vient ce regard de mépris que saint Ambroise prête au sage enfermé dans sa vertu comme dans une forteresse, et qu'il jette non sur ses misères à lui, mais sur les passions d'autrui. On eût attendu d'un chrétien plus de pitié (5).

Le sage stoïcien était une fiction. On n'en peut dire autant du sage chrétien, puisqu'il y a eu des saints, puisque Dieu s'est fait homme et a donné aux hommes l'exemple vivant de la perfection morale. Il faut même s'entendre sur le sens des mots et ne pas appliquer les expressions de parfait et de juste aux hommes de la même façon qu'on les applique à Dieu (6). Toutefois il n'est pas donné à tous d'atteindre même la perfection humaine, et saint Ambroise emprunte à ce sujet la distinction stoïcienne des devoirs parfaits et des devoirs moyens, en la prenant dans son sens le moins philosophique. Thésauriser et faire de bons dîners, voilà la mesure de l'honnêteté vulgaire ; mais jeûner, se contenter de peu, ne ressentir pour ce que nous ne

(1) Saint Ambroise, *De off.*, II, 21 ; Cf. Cicéron, *De finibus*, V.
(2) *Id.*, II, 9.
(3) *Id.*, I, 154 ; Cf. II, 13.
(4) *Id.*, I, 155.
(5) *Id.*, II, 66 ; Cf. III, 7.
(6) *Id.*, III, 11.

possédons point aucune convoitise, voilà un mérite plus rare auquel seul le nom de vertu convient (1). Grâce à cette distinction le christianisme ne répudie pas la morale antique, il la subordonne. L'antiquité n'a connu que les devoirs moyens, les devoirs nouveaux que le christianisme apporte sont les devoirs parfaits. Grâce à cette même distinction, pour être chrétien il suffit après tout d'être d'honnête homme, et ceux que décourageaient certaines exigences trouvent dans le royaume de Dieu une porte à leur taille. Mais, au-dessus de ce christianisme de tout le monde, il y a le christianisme des parfaits. Saint Ambroise cite à son tour cette scène de l'Évangile que Clément nous a déjà racontée. Un jeune homme s'approche du Christ et lui demande ce qu'il faut faire pour obtenir la vie éternelle : « Ne commets ni homicide, ni adultère, ne vole point, ne porte point de faux témoignage, honore ton père et ta mère, aime ton prochain comme toi-même. — Mais c'est ce que je fais depuis que je suis né. Est-ce là tout? — Si tu veux être parfait, reprend le Christ, voici ce qu'il faut faire : vends tes biens, donne le montant aux pauvres et tu auras un trésor au ciel, puis viens et suis-moi (2). » Mais on peut ne pas vouloir être parfait. Et voilà comment la théorie stoïcienne des deux espèces de devoirs sert à commenter les paroles du Christ et vient confirmer la distinction des préceptes et des conseils.

Il n'est pas jusqu'à la doctrine accessoire de l'avancement moral (προκοπή) qui n'ait son écho dans les *Offices* d'Ambroise. Il y a trois espèces d'hommes en face d'une injure reçue : ceux qui la rendent, ceux qui ne la rendent pas, et ceux enfin qui bénissent l'insulteur et prient pour lui. De l'espèce intermédiaire saint Ambroise dit qu'elle est « en progrès » vers la perfection (3).

(1) Saint Ambroise, *De off.*, III, 10.
(2) *Id.*, I, 36-37.
(3) *Id.*, I, 232-233.

L'imitation qu'il a faite du second livre de Cicéron a entraîné saint Ambroise à la suite des stoïciens vers une morale plus compréhensive encore et où les choses utiles, les προηγμένα, trouvent leur place. Il ne s'agit sans doute pour saint Ambroise que du plus pur des intérêts humains, de la sympathie dont nous aimons à être entourés. Ou bien il s'agit des intérêts de l'Église. Nous n'en sommes pas moins presque choqués d'entendre un évêque, un saint, recommander d'arracher les coupables au supplice, les faibles aux mains des puissants, en ajoutant que cela fait bon effet (1). Est-ce l'enseignement de Kant qui nous a rendus si scrupuleux qu'il ne nous suffise plus qu'une action soit bonne et qu'il nous faille encore que dans l'intention qui la dicte aucune pensée d'intérêt ne soit mêlée? En outre, nous sommes enclins à plus de sévérité pour la vertu chrétienne que pour toute autre et, puisqu'aussi bien elle fait entrer l'éternité en ligne de compte, nous ne lui permettons pas du moins d'autre calcul; nous la voulons étrangère aux ambitions d'ici-bas, même les plus nobles, et nous sommes toujours prêts à lui dire : Ton règne n'est pas de ce monde. Saint Ambroise aurait de bonnes raisons à opposer aux nôtres, et par exemple : Le bien qu'on pense de nous n'aide-t-il pas au bien que nous voulons faire et une vertu dédaigneuse de plaire ne manquerait-elle pas de charité? En fait, le besoin de sympathie n'apparaît souvent chez lui que comme une forme de la sympathie que lui-même éprouve. Il n'en est pas moins évident que c'est l'imitation de Cicéron qui lui a fait donner asile dans un Traité des devoirs du chrétien à un sentiment qui ressemble beaucoup au souci de l'opinion.

Nous avons à parler encore de la classification des vertus. Pour saint Ambroise, comme pour les stoïciens, la vertu est une (2). Mais, comme les stoïciens, il distingue pratiquement plusieurs

(1) Saint Ambroise, *De off.*, II, 102.
(2) *Id.*, II, 43.

vertus, et ce sont les quatre vertus socratiques (1). Ne pas se contenter d'une définition générale du bien et entrer dans des prescriptions de détail, voilà déjà qui caractérise une morale. Que les concepts des différentes vertus, et non ceux des différents devoirs, servent à classer ces prescriptions, cela est un trait de plus qui en précise la physionomie. Si, en outre, ces prescriptions rentrent dans un cadre traditionnel, elles s'adapteront à ce cadre et seront comme imposées par lui. La forme entraînera le fond et la vieille morale se perpétuera grâce à ce qu'il y avait en elle de plus caduc en apparence. Rien ne dure et ne fait durer comme la part de scolastique qui se mêle à tout enseignement.

Quoi de plus artificiel, en effet, que cette division des quatre vertus? Elle se présente, dans l'histoire de la philosophie, sans démonstration et sans état civil. On ne sait quel en est l'inventeur. Pythagore, Démocrite semblent l'avoir connue. Socrate la trouve toute faite et l'adopte. Les commentateurs modernes de Platon essayent de la rattacher à sa psychologie, mais cette dépendance est assez lâche chez Platon lui-même. La nouvelle Académie ne se souvient plus déjà de cette artificielle liaison, mais elle se souvient des quatre vertus. Sur cette classification Épicure et les stoïciens sont d'accord. Et le stoïcisme la lègue à saint Ambroise, qui la léguera à saint Augustin. Nous la retrouvons dans Bossuet (2); enfin elle est aujourd'hui dans plus d'un catéchisme (3). — Le sens des mots a changé sans doute. Et il y a loin de la justice telle que l'entend souvent Platon, harmonie des facultés entre elles, paix intérieure de l'âme, à la justice telle que l'entend saint Ambroise, et qui con-

(1) Il est à remarquer qu'il ne fait pas appel ici à la distinction des trois vertus cardinales, foi, espérance et charité, qui était déjà en usage. (Voir TERTULLIEN, *De patientia*, 12.) Il prend sa classification chez Cicéron.

(2) BOSSUET, *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, I, 19.

(3) Voir A. DESJARDINS, *les Devoirs*, ch. IX.

siste à placer dans autrui le motif de toutes nos actions. Les mots offrent cependant aux vicissitudes des idées une certaine résistance et maintiennent entre les générations qui se succèdent un lien intellectuel et une tradition morale. Ainsi saint Ambroise aura beau faire violence à ces quatre mots de sagesse, de justice, de force et de tempérance, il restera en eux quelque chose de leur sens primitif.

Aussi bien nous l'avons déjà vu, et nous voudrions seulement faire ressortir les caractères généraux que les catégories morales adoptées par saint Ambroise ont imprimées à sa conception de la vertu. C'est une vertu active. Ambroise était trop Romain pour aspirer à l'extase. Il n'avait pas besoin de Cicéron pour le détourner de ces rêves mystiques. Du moins l'influence de Cicéron s'est-elle, comme souvent, exercée sur lui dans le sens même de ses propres tendances. Il est même bien moins curieux de science que Cicéron, et à plus forte raison que le Grec Panétius. Par science il ne veut entendre que la science de ce qui importe au salut. Quant aux autres formes du savoir, astronomie, géométrie, il n'a pour elles que du dédain. Il faut vraiment avoir le goût de l'erreur pour négliger à cause d'elles le soin de notre âme (1). Mais connaître nos devoirs, connaître Dieu, d'où ils viennent, voilà la science chrétienne. Encore notre foi doit-elle être agissante. « Ce n'est pas celui qui dit : Seigneur, Seigneur, qui entrera dans le royaume des cieux, mais celui qui fait ce que je dis (2). » Ce texte de Matthieu vient à propos donner raison à l'esprit pratique de la race romaine. Avions-nous tort de dire plus haut qu'il y avait entre le génie de Rome et le christianisme une harmonie préétablie?

Mais voici où l'influence directe de Cicéron s'accentue davantage. La vertu chrétienne, à l'époque même où écrit saint Ambroise va fuir le monde et se réfugier dans les cloîtres, et

(1) Saint Ambroise, *De off.*, I, 122.
(2) *Id.*, I, 125.

nous trouverons dans saint Ambroise lui-même un apôtre de cette vie soustraite aux conditions et aux tentations de la vie sociale. Elle comporte un idéal de vertu tout intérieure, tout ascétique qui, même sur ceux qui n'allèrent pas au cloître, exerça un si puissant attrait, et modela tant d'âmes chrétiennes. Au contraire, dans le traité *Des Devoirs*, c'est une vertu toute sociale qui est prêchée. Sans doute il n'y a pas de christianisme sans charité, mais ce n'est pas de la charité seulement que nous voulons parler, et ce que nous appelons la vertu sociale enferme d'autres éléments moins essentiellement chrétiens. Nous ne reviendrons pas sur cet amour de l'approbation que nous avons déjà noté, sur ce souci de la bonne réputation de l'Église qui devient pour chacun de ses membres un motif d'action. Nous avons déjà noté aussi ce respect romain de la justice et de l'homme juste que saint Ambroise en vient à préférer un moment, pour les relations sociales tout au moins, à celui qui ne serait que sage, si par hasard ces deux vertus n'étaient point unies.

La place faite à l'amitié parmi les vertus est au même titre une réminiscence des morales antiques. L'amitié est une vertu païenne. Du moins n'y a-t-il aucune proportion entre la place qu'elle tient dans les morales antiques, dans celles d'Aristote et d'Épicure, comme dans celle des stoïciens (1), et celle qu'elle tient dans les morales modernes. Une charité qui ne choisit point, toute notre puissance d'aimer tournée vers Dieu, ajouterons-nous l'organisation officielle de la confession et de la direction ont relégué au second plan dans la vie morale cette intimité étroite de deux âmes s'offrant l'une à l'autre, avec la réciprocité de l'affection, de mutuelles confidences et un mutuel soutien. Plus tard, et jusque de nos jours, l'amour a continué de faire tort à l'amitié dans la littérature et dans la vie. Cette belle parole

(1) Cicéron met à plusieurs reprises sur le même rang amitié, devoir et vertu. *De finibus*, V, 8 et 11.

antique, et que saint Ambroise reproduit : « Ne faire qu'un étant deux (1) », ne s'entend plus d'ordinaire de deux amis. Parmi les modernes, ceux qui ont le mieux parlé de l'amitié étaient nourris de l'antiquité. Saint Ambroise est donc un véritable ancien par son culte tenace de l'amitié. — Un chrétien qui ne serait que chrétien serait plutôt porté à voir un vol fait à Dieu ou aux autres hommes dans cette élection d'une créature. Puis notre morale actuelle traite des devoirs plutôt que des vertus, et quand l'amitié serait une vertu, elle ne serait pas un devoir. Cela augmente encore la distance intellectuelle qui nous sépare des dernières pages du livre d'Ambroise, et accuse plus nettement l'origine païenne des idées qu'elles expriment.

Les devoirs envers la patrie restent dans saint Ambroise au rang que leur avait assigné Cicéron parmi les devoirs de justice. Or cet ordre seul : Dieu, la patrie, les parents, tous les hommes, n'est pas sans signification. Saint Thomas mettra les parents avant la patrie et on pourrait discuter longtemps sur les modifications de mœurs et d'idées qu'implique cette légère interversion. — Saint Ambroise enfin reçut du stoïcisme le pressentiment d'une justice internationale. Comme Cicéron, il soumet la guerre elle-même à certaines règles et fait remarquer que, pour désigner un ennemi, nous employons un mot qui signifie étranger, *hostis*, témoignant par cet euphémisme de la persistance entre hommes qui se font la guerre de sentiments humains. Mais les exemples que saint Ambroise emprunte à l'histoire des Juifs ne sont pas précisément des exemples d'humanité et ils viennent contredire les préceptes qu'ils devraient confirmer (2).

Une expression cicéronienne adoptée par saint Ambroise consacre et reflète le caractère éminemment social de sa morale qui ressort de la place qu'y tiennent l'humanité, la patrie, l'amitié, l'honneur, c'est l'expression même d'*honestum*. Nous

(1) Saint Ambroise, *De off.*, III, 133.
(2) *Id.*, I, 139.

avons déjà fait remarquer, en parlant de Cicéron, ce qu'une expression comme celle-là ajoute à la vertu qu'elle désigne. On pourrait esquisser une histoire de la morale uniquement d'après les mots qui ont servi à traduire cette idée commune : ce qu'il convient de faire, depuis celui de καλόν jusqu'à celui d'impératif.

Si la morale de saint Ambroise doit à Cicéron le caractère social qu'elle a revêtu, elle doit à ce qui a pénétré en elle de l'esprit grec, au travers du même Cicéron, ce caractère esthétique qui, par instants, achève de lui donner une couleur vraiment stoïcienne. Les livres modernes de morale ne traitent que de nos devoirs et croiraient commettre une sorte de profanation en mêlant les questions et en passant de la vertu à la civilité. La moralité est devenue chose plus nettement définie, et nous la mettons très haut sauf à vivre sans penser à elle. Les anciens la mettaient partout et le mot *officium* désignait toute espèce de choses auxquelles notre mot de devoir ne s'applique plus. Il exprimait la convenance qu'il faut garder en tout; et saint Ambroise, à l'exemple des stoïciens, se préoccupe de cette convenance. Il traite de la démarche, des conversations, de l'habillement (1), comme autrefois l'auteur du *Pédagogue*, qui avait été à même école. Nous avons vu qu'il fait même entrer la rhétorique dans la morale.

Non seulement cette morale esthétique atteint des actions qui échapperaient à une autre règle que celle du goût, mais pour les actions qui sont du ressort de toute morale, elle apporte des façons de juger que résume le mot de *decorum*, mot fait chrétien par saint Ambroise, comme celui d'*honestum*. Et quand saint Ambroise veut éclaircir l'idée de ce mot, il dit que le *decorum* est pour l'âme ce qu'est pour le corps la grâce et la beauté. L'*honestum* est comparé au contraire à la santé (2). Cicéron

(1) SAINT AMBROISE, *De off.*, I, 67 et seq.
(2) *Id.*, I, 219.

avait dit textuellement la même chose (1). Puis saint Ambroise ajoute que dans la conduite humaine il y a, comme dans l'univers, deux genres de beautés. Il y a des beautés de détail, ce sont nos actions, nos vertus, prises une à une. Ainsi Dieu a fait ces choses admirables, le soleil et la lumière, mais il y a quelque chose de plus admirable, c'est la beauté qui résulte de l'harmonie du tout, et dont Dieu a recouvert son œuvre dans son ensemble. C'est aussi la beauté qui se répand sur une vie entière dont le cours régulier a suivi sans se démentir les indications de la nature (2). Et cela encore est dans Cicéron (3). Mais ce qui est extraordinaire, c'est que cela soit chez saint Ambroise. A quelle distance intellectuelle et morale sommes-nous de ces chrétiens qui, pour se mortifier l'esprit, s'acharnaient à démontrer que Jésus-Christ était laid ! La morale et la beauté sont réconciliées et l'élégante vertu des Grecs est restée une vertu. S'il en est ainsi et si, malgré l'âpreté plus grande de quelques docteurs, la morale chrétienne n'a pas systématiquement dépouillé le devoir de tout ce qui le rend aimable, cela tient à bien des causes, et surtout à l'esprit de douceur qui lui vient de celui qui l'a fondée ; mais cela tient aussi à l'influence que le plus autorisé des Pères de l'Église laissa prendre sur sa pensée par un Romain qui lui-même était un disciple des Grecs.

Saint Ambroise n'a pas toujours besoin d'imiter Cicéron pour se montrer stoïcien. Cela prouve d'ailleurs quel accord son éducation et le cours ordinaire de sa pensée philosophique créaient d'avance entre Cicéron et lui. Nous pourrions citer quelques passages qu'on croirait inspirés de Cicéron d'après leur sens stoïcien, et qui pourtant ne le sont pas (4). Ainsi

(1) Cicéron, *De off.*, I, 27.

(2) Saint Ambroise, *De off.*, I, 219.

(3) Cicéron, I, 27.

(4) Par exemple l'allusion faite par saint Ambroise à la théorie de la προκοπή.

l'important développement sur la Providence dont nous avons ailleurs indiqué la place dans l'œuvre d'Ambroise. Tous les arguments ne sont pas stoïciens; car pour justifier Dieu, le stoïcisme se contentait du monde présent et saint Ambroise a l'infini du temps. Quelques-uns le sont toutefois. Mais ce qui est surtout stoïcien, c'est le problème même dont nous avons déjà eu l'occasion de dire qu'il fut entre le stoïcisme et le christianisme un trait d'union. Le dogme de la Providence avait été le dogme par excellence des stoïciens, le champ de bataille du stoïcisme contre l'épicurisme. Il est devenu, il est encore au XVII[e] siècle « le rempart et le fort du christianisme » (1).

Quand nous traiterons des différences qui séparent la morale de saint Ambroise de celle de Cicéron, nous serons forcés d'avouer que quelques-unes ont été voulues par saint Ambroise. Au contraire son stoïcisme est un stoïcisme involontaire; et la résistance même qu'il oppose à son modèle prouve d'autant mieux la force acquise d'idées à la contagion desquelles il n'a pu échapper. Ce n'est pas assez de dire que le stoïcisme survit en lui. Il revit et prend sur d'autres doctrines une revanche inespérée. Au sein même du christianisme, en effet, platonisme et stoïcisme se disputaient les esprits comme au sein du paganisme auquel ils avaient apporté l'appui de théologies rivales. L'époque que nous étudions, avec Minucius Félix, avec Lactance, mais surtout avec saint Ambroise, vit une véritable réaction stoïcienne contre les influences mêlées de Platon et de l'Orient.

Maintenant que ce stoïcisme qui, grâce à l'hospitalité de l'enseignement chrétien pour quelques-uns de ses principes, va pousser si loin des rejetons ne soit pas le pur stoïcisme de Zénon, il n'est pas nécessaire de l'avoir constaté pour l'affirmer. Un système ne traverse pas les siècles immuable et sans perdre en route, comme pour alléger son poids, une partie de son contenu.

(1) Voir Brunetière, *la Philosophie de Bossuet* (*Revue des Deux Mondes*, 1[er] août 1891).

C'est affaire aux historiens de la philosophie de le reconstituer dans sa rigidité. Mais ce que la conscience humaine retient de lui, ce sont quelques principes féconds, et d'autant plus féconds souvent qu'ils sont d'une forme moins précise et moins rebelles aux transformations qu'elle leur fait subir. Nous dirons même qu'un disciple infidèle est celui qui porte le plus loin une doctrine. Si, au lieu du stoïcisme atténué de Cicéron, saint Ambroise se fût trouvé en face d'un système tout d'une pièce, il ne lui eût rien emprunté du tout. S'il lui eût fallu, à lui chrétien, tout prendre ou tout laisser, il eût tout laissé. Et c'est l'influence stoïcienne qui y eût perdu. Ni Cicéron ni saint Ambroise, qui travaillaient l'un pour son pays, l'autre pour sa religion, ne comptaient servir cette influence et c'est pour cela qu'ils l'ont mieux servie.

Avec le livre d'Ambroise, elle pénètre dans le moyen âge. Saint Augustin (1), puis Cassiodore (2), nous apprennent en effet que de bonne heure ce livre fut considéré comme le manuel officiel de la morale chrétienne. Pendant tout le moyen âge, il garda ce rôle et maintint ainsi associées les traditions qui s'étaient confondues en lui. Le grand nombre des manuscrits des *Offices* est une preuve presque mathématique du grand nombre de leurs lecteurs. Il faut ajouter que ces manuscrits s'étagent sur des siècles différents, ce qui démontre que le succès fut persistant. Outre les copies littérales du texte, il en fut fait des résumés, des extraits, d'où nous pouvons conclure que nous avons affaire non seulement à un livre qu'on lit, mais à un livre qu'on étudie. Jusque dans notre siècle il en a été donné une édition au moins à l'usage des séminaires (3). Non seulement enfin, redisons-le, saint Ambroise servit le stoïcisme pour son enseignement, mais par l'exemple qu'il donna et qui rendit licite tous les emprunts et toutes les imitations à venir. Témoin cet Aelred qui ne se con-

(1) Saint Augustin, *Ep.*, LXXXII.
(2) Cassiodore, *Inst. div.*, I, 16.
(3) Édition *Lavigerie*, Lyon, 1853.

tente pas de ce qu'il prend directement à saint Ambroise, mais, ce qui était une autre façon de l'imiter, imite à son tour leur maître commun, Cicéron. — Si donc nous avons du stoïcisme dans le sang encore aujourd'hui, nous le devons sans doute à des relations souvent renouvelées avec les maîtres du Portique, mais nous le devons aussi à ce que, grâce aux Pères de l'Église, grâce à saint Ambroise, jamais le stoïcisme ne disparut tout entier des consciences chrétiennes.

CHAPITRE VI

LES DEUX TRAITÉS « DES DEVOIRS ».

(Suite.)

I

Différences extérieures des deux livres.

Nous arrivons aux différences qui distinguent les deux ouvrages que nous étudions. Il en est qui ne sont qu'accessoires et qui ne pouvaient être évitées. Quelques-unes tiennent aux deux hommes. Non qu'il n'y ait entre eux quelques analogies de nature. Ce sont deux Romains, deux esprits pratiques, deux hommes de gouvernement. L'un, le philosophe, fait passer les devoirs avant la théorie; l'autre, le chrétien, est un disciple respectueux du dogme, mais son activité et sa prédication sont tournées d'un autre côté. Ce sont deux moralistes. Cependant cette orientation commune de leur pensée tient à des causes tout opposées. C'est l'absolue certitude d'Ambroise qui le dispense de discuter ce qui n'est plus en question. Chez Cicéron l'indifférence naît de l'incertitude. Le caractère de ces deux hommes achève leur dissemblance. L'énergie morale de saint Ambroise se traduit dans tout ce qu'il écrit, mais dans cette âme de chrétien elle ne va pas sans humilité. Cicéron, qui est un caractère plutôt faible, en revanche, n'est pas modeste du

tout. Il faut lire l'un après l'autre leurs deux exordes. L'un s'excuse d'instruire, il efface sa personne, il n'est que l'interprète obligé d'une morale qui vient de Dieu. L'autre se compare à un Platon doublé d'un Démosthène. Il en résulte que celui des deux qui a les convictions les moins fortes est celui qui parle le plus en son nom.

Il faut comparer aussi les personnes auxquelles ils s'adressent. Cicéron s'adresse à son fils, mais il écrit pour toute la noblesse romaine. Ce n'en est pas moins comme le testament d'un homme de bien que ce traité *Des Devoirs*, et l'accent paternel qui, à plusieurs reprises, s'y fait entendre, communique à l'œuvre entière plus de sincérité et d'élévation. Saint Ambroise parle pour ses fils à lui, comme il dit, pour ses prêtres. Son livre s'appelle le traité *Des Devoirs des prêtres*. Sans doute ces devoirs sont, pour une bonne part, ceux de tout le monde. Les devoirs moyens, tout au moins, sont des devoirs de laïques, et l'enseignement de saint Ambroise n'a le plus souvent rien de professionnel. Il est certains passages toutefois — nous en avons déjà signalé quelques-uns — qui, soit par le surplus d'exigences morales, soit par la nature même des conseils, ne semblent faits que pour des ecclésiastiques. Tels ces passages sur la dignité du prêtre, la chasteté (1), sur la prédication. Ailleurs saint Ambroise distingue les différents emplois de lecteur, de psalmiste, et d'exorciste, entre lesquels nos aptitudes doivent guider notre choix (2). Tous ces textes sont même précieux pour l'histoire de l'organisation intérieure de l'Église. En un chapitre du livre II, il nous donne comme un guide de la carrière ecclésiastique : il est permis d'aspirer aux honneurs pourvu que ce soit sans brigue, sans excès d'ambition, et que l'on se contente de laisser faire son mérite. Le pouvoir nous apporte des devoirs qu'il faut accomplir sans dureté, mais qu'il faut

(1) Saint Ambroise, *De off.*, I, 247.
(2) *Id.*, I, 215.

accomplir. On contente difficilement tout le monde, et ceux que vous avez comblés de bienfaits n'en deviendront que plus exigeants, vous faisant une loi de vos faveurs. Il ne faut pas d'autre part que celui qui est plus haut dans la hiérarchie prenne ombrage de la vertu de celui qui est plus bas, si elle a quelque chose d'éminent, mais celui-ci céderait à la pire vanité s'il y avait eu comme un plan de sa part et s'il cherchait à l'emporter de quelque façon sur son évêque (1). Et quand il ne s'agirait pas d'un évêque, il est toujours mal de diminuer quelqu'un pour se grandir. C'est au plus parfait d'être plus humble. D'un prêtre surtout on attend la justice, la charité, l'humilité, Toute faute venant de lui est double.

Beaucoup de conseils moins spéciaux, et qui même viennent de Cicéron, sont appliqués à des circonstances et à des mœurs tellement différentes de celles pour lesquelles Cicéron écrivait, qu'il faut y prendre garde pour les reconnaître. Ainsi saint Ambroise parle des coupables qu'il peut être permis d'arracher au supplice (2). Il pense au droit d'asile, à l'intercession toute-puissante de l'évêque. Cicéron avait dit la même chose. Il pensait au métier d'avocat. Même transposition pour un conseil qui vient peu après : Il faut éviter les prodigalités. Pour Cicéron il s'agit des jeux, des théâtres, des fêtes données par les magistrats au peuple. Pour saint Ambroise il s'agit du luxe intérieur de l'église et des frais du culte (3). Quand saint Ambroise dit qu'il faut donner avec économie, ce n'est point, comme Cicéron, notre propre fortune qu'il recommande de ménager, mais le budget des pauvres sur lequel certains exploiteurs de la charité publique entreprenaient de vivre (4). Des mœurs nouvelles donnent ainsi aux mêmes conseils une portée toute différente.

(1) Saint Ambroise, *De off.*, II, 123.
(2) *Id.*, II, 102.
(3) *Id.*, II, 111.
(4) *Id.*, II, 76.

Il y a dans tout livre de morale en particulier, outre ce qui est exprimé, ce qui est sous-entendu, et, pour les deux traités *Des Devoirs* que nous comparons, quand ce qui est exprimé est presque identique, ce qui est sous-entendu les met encore à une grande distance l'un de l'autre.

On voit par ce qui précède à quel point les préoccupations du moment pénétrèrent dans le livre d'Ambroise et tirèrent à elles son enseignement. L'historien y gagne toutes sortes d'indications utiles sur des mœurs ou sur des événements (1). Et le moraliste reçoit l'impression d'une morale vraiment vivante et vécue. Nous assistons à ces distributions d'aumônes auxquelles il vient d'être fait allusion. Nous saisissons sur le vif cette organisation de la bienfaisance que Cicéron n'avait pas connue et que l'empereur Julien enviait au christianisme. Il n'y a pas que des pauvres à secourir. On rachète des captifs. On marie des orphelines. Cicéron avait cité ces exemples d'ingénieuse charité. Mais ils prennent à l'époque troublée où écrit Ambroise, comme plus d'actualité et de vérité historique (2). De même encore, après nous avoir exhortés au courage, Cicéron ajoutait, ce qui est d'une morale plus savante, ce qui doit venir de Panétius, qu'il faut nous défier d'autres fois de notre courage, et ne rien entreprendre qui soit au-dessus de nos forces. Cette règle un peu vague de modestie et de prudence prend chez saint Ambroise une signification très précise. Beaucoup de chrétiens étaient allés au-devant du martyre que leur vaillance avait abandonnés en route, et c'est contre pareille aventure que saint Ambroise met en garde des bonnes volontés présomptueuses. Il faut donc savoir prévoir, regarder devant soi et ne jamais s'exposer à devoir dire plus tard : « Je n'y avais pas pensé (3). »

(1) Outre les indications déjà relevées, voir ce qui est relatif aux métiers interdits aux soldats, I, 184, à une disette qui sévit à Rome, III, 46.

(2) SAINT AMBROISE, *De off.*, II, 71-72.

(3) *Id.*, I, 189 ; Cf. CICÉRON, *De off.*, I, 23.

Un autre danger du courage, c'est qu'il a souvent son principe dans un désir immodéré de la gloire (1), et ici encore saint Ambroise, tout en reproduisant une pensée de Cicéron, s'adresse à ses contemporains, à ceux qui, obéissant plus à leur orgueil qu'à leur foi, se faisaient un point d'honneur de provoquer le pouvoir et d'attirer sur eux des persécutions dont ils n'étaient pas seuls à souffrir.

Tous ces morceaux font revivre devant nous la figure du grand évêque instruisant, jugeant, secourant, enseignant à ses prêtres leur ministère, à tous leurs devoirs, chargé des intérêts multiples d'un diocèse en même temps que du salut individuel de chacun, et pourvoyant à tout, vrai directeur responsable des âmes, dont tous les conseils sont des ordres, partant des actes. Cela nous met bien loin des dissertations toutes théoriques de Cicéron. Il est partout, l'évêque, dans ce long sermon où plus d'un sermon proprement dit a trouvé place. Au courant de la lecture nous voyons réapparaître différentes phases et différents épisodes de l'épiscopat d'Ambroise. L'exorde, dont nous avons déjà signalé la touchante humilité, nous raconte quelle violence lui a été faite; mais, évêque malgré lui, il remplira tous les devoirs d'un évêque et, puisqu'il lui faut enseigner, il commencera par s'instruire. C'est à cette modestie que nous devons l'imitation qu'il fit de Cicéron. Puis nous le suivons dans l'exercice de ses fonctions épiscopales. Dans le choix de ses prêtres il prend garde à tout, même à leur attitude, à leur démarche. Et l'événement un jour donna raison à ses préventions. Il avait refusé, sur leur mine, d'admettre deux jeunes gens dans son clergé. L'un se fit arien, l'autre homme d'argent (2). Il nous fait ailleurs la confidence de sa douleur lorsqu'il lui faut retrancher un membre de l'Église (3). Évêque politique il interdit

(1) SAINT AMBROISE, *De off.*, I, 193; Cf. CICÉRON, I, 19.
(2) SAINT AMBROISE, *De off.*, I, 72.
(3) *Id.*, II, 135.

les excès d'un zèle inutile ou provocateur (1). Mais on sait qu'en revanche il ne cède rien de ses droits, surtout quand ces droits sont des devoirs. Il refusa à l'empereur le dépôt des veuves qu'il voulait saisir, et fait pour ceux à qui pareille résistance incombera, et que des sollicitations suivies de menaces risqueraient de troubler, un devoir strict d'être inflexible. Tout dépôt est sacré, le dépôt des veuves l'est deux fois (2).

Le même évêque en avait usé plus librement avec les trésors propres de l'Église, quand les Goths envahirent l'Italie. Il avait fait fondre les vases sacrés pour racheter des captifs. Ce fut le prétexte d'une campagne que les ariens menèrent contre lui. Le traité *Des Devoirs* contient l'éloquent plaidoyer de saint Ambroise pour lui-même. A quoi bon garder ce qui ne sert à rien? Mais c'est un or bon à quelque chose que celui qui a pu rendre la liberté, et des chrétiens de plus dans l'Église sont pour elle un plus bel ornement que les vases les plus riches. L'or de l'Église est fait pour des misères à secourir et non pour l'Église. Ses vrais trésors à elle ce sont ses pauvres (3). — Saint Ambroise avait, on s'en souvient, passé une partie de sa vie à lutter contre les ariens et, quoique le traité *Des Devoirs* ne soit pas du tout une œuvre de polémique, les ariens y apparaissent encore au moins une autre fois, en compagnie des manichéens (4).

Le traité *Des Devoirs* de Cicéron est comme dépaysé dans ce milieu de préoccupations et de passions religieuses où il est transporté. Mais ce sont là différences tout extérieures entre les deux œuvres que nous comparons, et qui ne touchent pas aux idées. Nous en dirons autant de la place que se font dans cette imitation d'un livre latin deux théories dont nous savons l'origine orientale : la théorie des allégories et celle des emprunts. Les

(1) Saint Ambroise, *De off.*, I, 207.
(2) *Id.*, II, 145-146.
(3) *Id.*, II, 141.
(4) *Id.*, I, 117.

miracles de Moïse sont interprétés dans un sens figuré (1). De même tous les rites de l'ancienne loi. Les observances auxquelles étaient astreints les lévites deviennent les symboles des vertus du prêtre (2). Si Salomon parle d'un repas qui nous a été offert et qu'il faut rendre, c'est d'un échange de bons offices qu'il s'agit; car il n'est pas de mets plus succulent pour les âmes (3). Le même Salomon remplissant l'univers du bruit de sa sagesse est l'image prophétique du Christ. Celui-là est le vrai Salomon (4). Mais, dans le traité *Des Devoirs* de saint Ambroise, ces explications sont accidentelles et comme à côté de l'enseignement moral. — L'hypothèse classique d'emprunts faits par les philosophes païens à l'Écriture n'a pas non plus modifié cet enseignement. Elle témoigne toutefois d'une médiocre confiance dans l'esprit humain, et se rattache, si on y regarde bien, à une morale fondée sur l'autorité et la tradition. Nous verrons que telle est en effet la morale de saint Ambroise. Mais dans le traité *Des Devoirs* ces emprunts sont plusieurs fois allégués sans que l'auteur en tire des conséquences qui vaillent la peine. C'est un lieu commun auquel il sacrifie. Ainsi pour saint Ambroise les philosophes n'ont inventé ni la définition de la justice, ni celle du courage, ni celle du souverain bien (5). Il leur refuse même l'invention de mots tels que ceux d'*officium* et de *decorum* (6). Ils ont beau se chercher des maîtres qui, comme eux, ne soient que philosophes, le plus ancien, Pythagore, est moins ancien que Moïse et que Job (7). A plus forte raison Cicéron et Panétius n'ont-ils rien dit qui vienne d'eux (8). Et voilà comment,

(1) SAINT AMBROISE, *De off.*, III, 92-95.
(2) *Id.*, I, 248.
(3) *Id.*, I, 163.
(4) *Id.*, II, 52.
(5) *Id.*, I, 92, 133, 179.
(6) *Id.*, I, 30.
(7) *Id.*, I, 31 ; II, 6.
(8) *Id.*, I, 179.

pourrait conclure saint Ambroise, en les imitant, un chrétien ne fait que reprendre son bien.

Il ressort de là tout au moins qu'il est une vertu que notre saint ne pratique pas, c'est la reconnaissance intellectuelle. Pour Cicéron, c'est un disciple hostile, et son imitation est pleine de réticences. Nous avons dit que quand il lui ressemble pour le fond des idées c'est malgré lui. Au contraire, les différences sont cherchées, voulues et accusées. Il le critique (1). Il lui reproche son art, comme s'il avait nui au sérieux de son enseignement (2). Enfin il se défend de venir faire à sa suite des théories morales, quoiqu'en réalité il en ait fait. Ce qu'il se propose, c'est de rapporter les grands exemples donnés aux chrétiens par leurs ancêtres. Cet enseignement-là du moins n'est pas sujet à discussion (3). Il annonce ainsi une sorte de morale en action tirée de l'histoire sainte. En vérité il a fait quelque chose de plus. Mais il a fait aussi ce qu'il annonçait. Et son livre, comme celui de Cicéron d'ailleurs, est un recueil d'exemples. Mais ses exemples ne sont pas ceux de Cicéron, et c'est ici qu'apparaît le mieux son parti pris d'infidélité. Il fait un visible effort pour trouver de chaque vertu des exemples que le christianisme puisse revendiquer, et toute l'histoire sainte y passe depuis les patriarches jusqu'à celui que les gnostiques appellent le nouvel Adam.

Il va sans dire que, pour le plus grand nombre de ces exemples, le choix a été heureux, et l'application facile. Il y a de l'éternel en morale, et l'on peut trouver pratiquées en Judée les vertus dont la Grèce et Rome ont fait la théorie. Pour quelques uns cependant on sent qu'ils sont insérés après coup dans un texte qui n'était pas fait pour eux. Et ils ne prouvent pas toujours ce qu'il s'agit de prouver. Que le soleil se soit arrêté pour obéir

(1) Saint Ambroise, *De off.*, I, 84.
(2) *Id.*, I, 29.
(3) *Id.*, I, 116.

à Josué et pour achever sa victoire, cela par exemple ne témoigne ni de sa bravoure ni de ses talents (1). Mais saint Ambroise, qui avait d'abord négligé, pour les autres formes du courage, le courage militaire, semble craindre qu'on prenne mal son silence sur cette vertu, comme si l'histoire sainte était à court d'hommes de guerre, et, revenant sur ses pas, cite tous les rivaux hébreux de Décius et de Régulus. Il faut en effet que l'histoire sainte suffise à tout. Saint Ambroise y cherche même et y trouve des exemples du mal comme du bien. On y voit des intrigants comme Absalon (2), des perfides comme Dalila (3). On y apprend, dans l'histoire de Roboam, comment de mauvais conseillers font perdre une couronne (4).

L'éclectisme, qui nous fait saluer avec le même respect la vertu de tous les pays et de tous les temps, est un sentiment inconnu à saint Ambroise. Il serait, ce que nous comprenons mal, plutôt équitable pour les théories que pour les gens. Ce Romain affecte d'ignorer l'histoire de sa patrie. Il cherche ailleurs des ancêtres, des souvenirs, des gloires, tout ce qui constitue une patrie morale. Il cite toutefois, comme un trait de mœurs qu'il approuve, la défense faite aux pères de famille de se baigner avec leurs fils ou avec leurs gendres, de peur qu'il n'en résulte une trop grande familiarité (5). Fabricius aussi trouve grâce devant lui (6). Mais c'est tout ce qui reste de l'histoire romaine dans ce traité *Des Devoirs* qui, chez Cicéron, en était si plein. Les exemples cités par Cicéron et qui faisaient de son livre le livre d'or de la vertu païenne sont remplacés, ou bien sont rapprochés d'exemples hébreux et rabaissés à leur profit.

(1) Saint Ambroise, *De off.*, I, 195.
(2) *Id.*, II, 114.
(3) *Id.*, II, 131.
(4) *Id.*, II, 93.
(5) *Id.*, I, 79.
(6) *Id.*, III, 91.

Il faudrait trop de bonne volonté pour être toujours dans ces comparaisons de l'avis de saint Ambroise. Un philosophe, Architas, avait dit à un de ses domestiques qui avait commis quelque faute : « Comme je te punirais, si je n'étais en colère ! » Ambroise trouve David très supérieur qui, étant armé, se retint de frapper (1). Saint Laurent se désolant parce que son évêque, Xyste, subit sans lui le martyre, et cet évêque qui va mourir consolant son disciple qui survit, voilà un spectacle plus édifiant que celui que donnèrent Oreste et Pylade s'offrant l'un pour l'autre au supplice (2). — Les admirateurs d'Oreste et de Pylade pourraient répondre que les deux exemples n'ont pas la même signification, et que les martyrs de l'amitié sont d'une espèce plus rare, sinon plus élevée, que les autres martyrs. Ce n'est pas à Scipion que nous devons l'art de n'être point seuls dans la solitude, et de n'être jamais moins oisifs que quand nous n'avons rien à faire. Le prophète David nous avait enseigné à nous promener de long en large dans notre âme, comme dans une vaste demeure, et Moïse trouva si bien le moyen d'agir sans rien faire qu'il triompha de ses ennemis en restant immobile, et alors qu'on lui soutenait les bras levés vers le ciel (3). — Si l'exemple de David ne précédait celui de Moïse, on croirait que saint Ambroise n'a pas compris la pensée de Scipion dont il les rapproche. — Les philosophes vantent deux pythagoriciens, Damon et Pythias, dont voici l'histoire. L'un d'eux avait été condamné à mort par Denys le Tyran. Il pria qu'on le laissât aller chez lui mettre en ordre quelques affaires. Son ami s'offrit à lui servir de caution, et à mourir à sa place, s'il ne revenait au jour dit. Mais il revint, et Denys, non content de faire grâce à celui qu'il avait condamné, demanda à entrer en tiers dans une si belle amitié (4). Mais bien plus touchante

(1) Saint Ambroise, *De off.*, I, 94.
(2) *Id.*, I, 204.
(3) *Id.*, III, 1.
(4) *Id.*, III, 80.

pour saint Ambroise est la fille de Jephté, acceptant avec résignation la mort à laquelle un vœu imprudent de son père l'a exposée. (On se fût attendu à la voir plutôt comparer à Iphigénie.) — Il y a de même plus juste qu'Aristide (1). Nous avons déjà dit enfin quelle leçon l'aveu loyal de Raguel à Tobie donnait à tous les casuistes stoïciens.

Il est à remarquer que, sauf un, ces exemples, comme la plupart de ceux qui sont invoqués par saint Ambroise, sont tirés de l'Ancien Testament. Non que le Nouveau Testament et l'histoire des premiers siècles de l'Église soient délibérément laissés de côté : mais on pourrait presque compter les emprunts qui leur sont faits. Sans doute la vie du Christ est l'exemple par excellence d'un don absolu de soi-même (2). Saint Ambroise ne peut davantage parler de la chasteté sans nommer Marie, Marie que troubla même la vue de l'ange qui vint lui annoncer sa glorieuse maternité (3). Judas, au contraire, nous montre l'avarice menant à la trahison (4). Saint Paul, dont les épîtres sont d'ailleurs plus d'une fois citées, est la personnification des vertus que doit pratiquer celui qui veut enseigner la vertu (5). Saint Ambroise raconte enfin que saint Laurent, à qui on avait demandé les trésors de son Église, montra ses pauvres (6); et lui-même dans l'affaire des vases sacrés tira de cette image le parti que l'on sait. — Mais pour l'ordinaire nous sommes reportés bien des siècles en arrière. Il est évident que saint Ambroise a la superstition de l'antiquité et cherche à la morale chrétienne des titres lointains. Il n'est pas impossible aussi que certain modèle ait pesé sur lui, venant jusque dans cette œuvre mêler son influence à celle de Cicéron. Nous verrons bientôt qu'il a écrit sur Abraham, sur Jacob, sur Tobie,

(1) SAINT AMBROISE, *De off.*, III, 87.
(2) *Id.*, III, 15, 49.
(3) *Id.*, I, 69.
(4) *Id.*, II, 24.
(5) *Id.*, II, 87; Cf. III, 15.
(6) *Id.*, II, 140.

des pages toutes pleines de Philon. C'est Philon qui a fixé dans sa pensée les traits épiques de ces grandes figures. Lorsqu'elles apparaissent dans le traité *Des Devoirs*, s'il n'imite Philon, saint Ambroise du moins se souvient de l'imitation qu'ailleurs il en a faite. Et voilà comment, dans ce livre de morale chrétienne, le Christ et l'Évangile ont relativement peu de place. Leur esprit a tout pénétré, tout renouvelé, nous allons nous efforcer de le démontrer. Mais la matière du livre, quand elle n'est pas fournie par Cicéron, l'est par cet autre maître de saint Ambroise que nous venons de nommer, Philon.

Quels sont avec ceux que nous avons cités les personnages de l'Écriture chers à saint Ambroise? C'est Élisée qui triompha de ses ennemis, sans combattre, par la toute-puissance de sa double vue et par ses prières, c'est-à-dire en définitive par le secours de Dieu (1). C'est David, qui sut être humble et doux (2), qui respecta le sommeil de celui qui le haïssait (3), qui ne fit la guerre que quand il y fut contraint (4), qui aimait la vertu même chez ses ennemis (5), David, un roi qui avouait ses fautes (6), et dont le gouvernement était fondé sur la bonté (7), avec cela un maître de la vie intérieure (8), David enfin dont le Seigneur a dit : « J'ai trouvé David selon mon cœur (9) ». C'est Salomon, son fils, qui hérita de ses vertus, Salomon suivant lequel il est plus méritoire de vaincre sa colère que de prendre une ville (10), Salomon dont la justice ingénieuse répandit au

(1) SAINT AMBROISE, *De off.*, III, 5 ; Cf. 86.
(2) *Id.*, I, 9, 21 ; Cf. III, 33.
(3) *Id.*, I, 94.
(4) *Id.*, I, 177.
(5) *Id.*, II, 33.
(6) *Id.*, II, 34.
(7) *Id.*, II, 32-38.
(8) *Id.*, III, 1.
(9) *Id.*, II, 35.
(10) *Id.*, I, 96.

loin la renommée et fit venir jusqu'à lui une reine en pèlerinage. — Mais c'est surtout Job. Job est le héros du traité *Des Devoirs* de saint Ambroise. Non content de le citer souvent, saint Ambroise raconte à sa façon son histoire, c'est-à-dire la simplifie. Il ne partage pas l'angoisse des personnages de la Bible en face de malheurs dont le sens leur échappe. Et même les blasphèmes qui échappent à Job ne sont pour lui qu'une feinte et comme un artifice de rhétorique. Ainsi Platon, se mettant à la place de ses adversaires, exprime lui-même pour un instant les opinions qu'il va bientôt réfuter. Le drame biblique est par là réduit à un seul acte. C'est un Job revu et corrigé par un évêque chrétien, exemple d'une résignation dont l'acharnement du malheur ne parvient pas à triompher (1). Il dit, comme dirait Épictète : « Je suis né nu, je m'en irai nu. Ce que le Seigneur m'a donné, le Seigneur me l'a ôté. » Mais il ajoute « : Qu'il soit fait selon la volonté du Seigneur et que son saint nom soit béni (2) ! » Et il sert par surcroît à démontrer cette thèse stoïcienne que les pires malheurs ne nuisent pas au bonheur du sage (3). Bien mieux, sans eux il n'eût pas fait ses preuves. Ils font donc partie de sa vertu et de sa gloire.

Mais si bon stoïcien que Job paraisse, il ne l'est que par accident. Ses façons d'être et de parler procèdent d'une conception de la vie qui n'est pas la conception stoïcienne. Comme les autres exemples donnés par saint Ambroise, cet exemple exprime des vertus vraiment nouvelles : confiance en Dieu, humilité, résignation, sur lesquelles il nous faut maintenant nous arrêter. Mais réussirons-nous jamais à faire mieux comprendre la différence des deux morales que nous étudions que par cette antithèse des deux noms les plus chers, l'un à saint Ambroise, l'autre à Cicéron, Job et Régulus ?

(1) Saint Ambroise, *De off.*, I, 41-42.
(2) *Id.*, I, 191.
(3) *Id.*, II, 19.

II

Vertus nouvelles.

Commençons par dire que ce n'est pas toute la morale chrétienne dont nous allons faire ressortir la nouveauté, ni même toute la morale de saint Ambroise, mais seulement la morale du *De Officiis*, ce qui n'est pas la même chose. Par exemple dans ce livre de l'un des apôtres de la virginité chrétienne les femmes n'ont pour ainsi dire point de place. Mais si borné qu'il ait été par le cadre même de son modèle, si plein qu'il soit aussi, et malgré lui, d'idées cicéroniennes, le traité *Des Devoirs* de saint Ambroise est un livre chrétien. Il nous reste à montrer en quoi.

Il est chrétien par ce qu'il omet comme par ce qu'il ajoute, et il faut signaler d'abord ce qui étant chez Cicéron n'est pas chez saint Ambroise. Une notion essentielle au stoïcisme est absente en effet de la pensée de notre évêque. Non qu'il la nie expressément, mais elle est comme rendue vaine par le rêve chrétien d'une société fondée sur l'amour mutuel de ses membres. Cicéron est préoccupé de ce qui est dû à chacun. Même sa charité, on le sait, tient des comptes; elle est faite d'échanges, il rend plutôt qu'il ne donne ou ne donne qu'à qui rendra. De tous les devoirs de famille, les plus sacrés, dit-il, sont les devoirs envers nos parents, parce que c'est à eux que nous *devons* le plus (1). Comme nous pensons autrement et comme nos devoirs envers nos enfants nous semblent plus impérieux encore, justement parce que nous n'avons jamais rien reçu d'eux et n'en attendons rien! Ils sont l'exemple le plus parfait

(1) Cicéron, *De off.*, I, 17.

d'un don gratuit de soi-même ; ou, si l'on veut y voir une restitution, nous rendons à une génération ce que nous avons reçu d'une autre, ce qui est d'une solidarité plus large. Dans la justice commutative il y a à la fois plus d'étroitesse et plus de rigueur. Or Cicéron a l'âme juridique comme tout Romain. C'est en outre un professionnel, un avocat. Le stoïcisme a élaboré chez lui cette notion de droit et l'a dégagée des formalités qui l'obscurcissaient (1). Mais elle n'en ressort que plus nettement dans sa hautaine sécheresse, et c'est sur elle que Cicéron fonde les sociétés humaines. Ce n'est pas ici le lieu de dire que, bonne pour assurer la police et comme l'ordre matériel des États, elle met entre les gens des barrières mais non des liens. Elle ressemble à un contrat passé entre nos différents égoïsmes. Elle n'en est pas moins une utile protection non seulement contre ceux qui nous veulent du mal, mais contre ceux qui nous veulent un bien que nous ne voulons pas. Et il faudra que les temps modernes retrouvent cette notion effacée, et en fassent pour l'individu un abri contre les intempérances de la charité.

La notion d'État laïque est également une de ces notions que nous devons à Rome, à qui nous devons tant. Nous avons vu quelle place elle tenait dans la morale stoïcienne, mais l'Église a, chez saint Ambroise, fait tort à l'État. C'est l'intérêt de l'Église, ce n'est plus l'intérêt de l'État qui s'oppose aux intérêts particuliers. L'État lui-même est dans l'Église comme l'empereur (2). Saint Ambroise a un patriotisme ardent, mais l'idée de patrie n'est pas celle d'État. Il y a là encore une notion qui ne reparaîtra que dans les temps modernes, après une longue éclipse. — L'affaiblissement de ces deux idées était la rançon presque obligée des acquisitions nouvelles ; et c'est un problème encore non résolu que celui qui consiste à faire coexister ces

(1) Cicéron, *De off.*, I, 10.
(2) Voir chapitre premier.

deux associations, l'État et l'Église, sans subordonner l'une à l'autre ; c'en est un autre de n'imposer silence ni au droit devant la pitié, ni à la pitié devant le droit.

Avant d'étudier les sentiments absolument nouveaux, s'il y en a, qui ressortent de la prédication d'Ambroise, il nous faut en étudier qui ont été seulement renouvelés et qui ont reçu, moyennant l'introduction d'éléments qui les rajeunissent et les transforment, droit de cité dans la morale chrétienne. — Comme un stoïcien, saint Ambroise loue le charme austère de la solitude et d'abord presque dans les mêmes termes, mais à l'isolement hautain et au contentement égoïste du stoïcien conversant avec lui-même se substitue peu à peu, dans sa pensée, un doux commerce avec Dieu, compagnon fidèle des âmes (1). — De même pour l'amitié, saint Ambroise en parle d'abord comme Cicéron lui-même en avait parlé. Quelques traits seulement révèlent une pensée chrétienne. La mutuelle fidélité de l'amitié trouve une garantie dans une commune piété (2). La charité supprime entre les amis de rang inégal une hiérarchie incompatible avec l'amitié. Encore la nuance est-elle à peine saisissable entre ces idées et d'autres qui faisaient comme partie de la théorie classique de l'amitié. Elle n'est que dans les mots de piété et de charité. Mais voici que Dieu se fait l'ami de l'homme, et cette amitié d'un nouveau genre devient pour les amitiés humaines un modèle ou plutôt une rivale. Aimer et se sentir aimé avec cette plénitude dont l'idée d'infini peut seule doter nos sentiments, cela fait descendre à un rang inférieur dans l'ordre des affections, et rend superflues pour les cœurs désormais pourvus, ces intimités entre êtres mortels et finis, si chères à la morale antique. Saint Ambroise toutefois ne semble pas prévoir toutes ces conséquences. Et comme il lui arrive souvent, il ajoute le sentiment chrétien au sentiment profane,

(1) Saint Ambroise, *De off.*, III, 7.
(2) *Id.*, III, 132.

et pour ainsi dire les superpose, sans se demander s'ils se trouvent bien de leur mutuel voisinage. Et c'est grâce à cette tranquillité d'âme relativement à des problèmes qui eussent inquiété un casuiste plus subtil, que deux traditions ont pu s'unir dans un enseignement dont l'autorité était destinée à faire durer ce compromis.

Les quatre vertus traditionnelles n'ont trouvé place dans la morale de saint Ambroise qu'en subissant des transformations du même genre. Saint Ambroise loue la science et la raison qui en est l'instrument. « Il n'y a rien qui marque mieux que la raison la supériorité de l'homme sur les animaux. Seul l'homme recherche les causes des choses et élève sa pensée jusqu'à l'auteur de son être, l'auteur de sa vie et de sa mort, qui tient dans sa main le gouvernement de toutes choses et à qui nous devons rendre compte de nos actes (1). » Cette phrase est caractéristique : le commencement en est d'un stoïcien, et la fin d'un chrétien. Tout ce que saint Ambroise a écrit sur la science est dans le même esprit. En définitive, il a pour la recherche désintéressée une indifférence toute romaine. Le christianisme gardera longtemps quelque chose de ce sentiment. Grégoire de Naziance disait que les sciences sont entrées dans l'Église comme les mouches dans l'Égypte pour y faire une plaie. Au XVIIe siècle encore, Nicole, parlant de mathématiciens qui croient que « c'est la plus belle chose du monde que de savoir s'il y a un pont et une voûte suspendus à l'entour de la planète de Neptune », finira par dire qu'il vaudrait mieux ignorer ces choses que d'ignorer qu'elles sont vaines. Les vérités qui importent à la conduite intéressent seules saint Ambroise. Il renchérit ici sur l'utilitarisme de Cicéron ; et ce qui est moins romain, c'est que ces vérités se résument en une seule : l'existence de Dieu. A la science se substitue la foi. Et voilà comment

(1) SAINT AMBROISE, *De off.*, I, 124.

Abraham (1) et Moïse (2) sont donnés pour les plus savants des hommes. Si nous lisons ensuite que la science est le principe de tous nos devoirs, il faut entendre par là que sans foi et sans piété il n'y a pas d'honnête homme. Voilà qui est nouveau. La philosophie antique faisait de la science un moyen de délivrance pour l'homme. Les chrétiens d'Alexandrie avaient mis dans la spéculation toutes leurs espérances. Dans saint Ambroise au contraire nous trouvons, en même temps qu'une défiance toute judaïque à l'égard de cette science du bien et du mal dont la poursuite a perdu l'humanité, un culte exclusif pour une vertu inconnue de l'antiquité classique, la foi. Ajoutez que, tandis que de nos jours on distingue la croyance de la science et qu'on les oppose, cette foi docile est pour saint Ambroise l'équivalent de la science, ou plutôt la meilleure des sciences.

La vertu chrétienne appelée justice diffère à son tour, quoique moins radicalement, de la vertu païenne du même nom (3). La justice, dans le livre de saint Ambroise comme dans celui de Cicéron, comprend la charité, et la charité est la vertu propre du christianisme. Mais ce n'est pas cela que nous voulons dire pour l'instant. La justice elle-même, la justice proprement dite devient, dans le voisinage et comme dans le rayonnement de cette charité, quelque chose de différent de la justice. Elle consiste à penser aux autres plus qu'à soi (4), bien loin de se borner à fixer les limites des propriétés et des droits. La nature et Dieu veulent que nous nous prêtions un mutuel appui et qu'il s'établisse entre nous une rivalité de bons offices (5). Ce n'est pas pour une autre raison que nous sommes plus d'un sur cette terre. Dieu n'a donné une compagne au premier

(1) SAINT AMBROISE, *De off.*, I, 117.
(2) *Id.*, I, 123.
(3) *Id.*, I, 126.
(4) *Id.*, I, 136.
(5) *Id.*, I, 135.

homme que pour que leur union fût à la fois l'origine et le type des sociétés humaines... « Il n'est pas bon, s'était-il dit, que l'homme soit seul (1). » Cela étant, on comprend qu'entre ces êtres se complétant et s'aimant tout soit commun. Une propriété individuelle est un démenti à la confiance et à l'amour (2). Nous tirerons ailleurs de ce principe tout ce qu'il contient. Disons pour le moment qu'il aboutit à faire de l'Église la société idéale. « L'Église est un mode de la justice (3). » Dans l'Église, tout est mis en commun, la prière, le travail, les souffrances. Il ne peut davantage être question dans une telle société de légitime défense et de représailles (4). La justice chrétienne ne comprend donc que des devoirs et point de droits. Mais, ce qui achève d'en marquer le caractère, elle comprend jusqu'à nos devoirs envers Dieu pour lesquels il n'est point de réciprocité (5). Ou elle n'est pas une vertu, ou elle est déjà amour et piété, charité en un mot. Elle n'a pour la distinguer que la plus grande précision des obligations qu'elle comporte.

Si de la justice nous passons au courage, nous allons voir encore ce que des circonstances particulières, ce qu'un esprit nouveau font de l'une des plus vieilles parmi les vertus humaines. Sans doute nous sommes déjà loin avec les stoïciens du culte des sauvages pour la force physique, et saint Ambroise n'aura d'abord qu'à reprendre et à développer leur conception d'une forme éminente du courage, le courage contre soi-même. Aux biens comme aux maux ils opposaient une égalité d'âme faite d'orgueil et d'effort. Il y a d'autres éléments dans le courage du chrétien. Il souffre pour le Christ et non sans espé-

(1) Saint Ambroise, *De off.*, I, 134.
(2) *Id.*, I, 132.
(3) *Id.*, I, 142.
(4) Voir plus loin.
(5) Saint Ambroise, *De off.*, I, 127.

rance (1), il se mortifie (2), il se résigne (3). Sans épuiser ici tout ce que nous aurons à dire de la résignation, nous devons remarquer cette forme propre donnée au courage, qui devient surtout l'art de supporter, la patience, vertu déjà louée par Tertullien qui ne la pratiquait guère (4). C'est ainsi que Job est cité par saint Ambroise comme le plus courageux des hommes (5). Un tel courage n'a pas, pour le soutenir, l'exaltation du combat et de l'action, et il tire davantage sa force de lui-même. Ajoutons que les chrétiens dans la souffrance cherchent à s'aguerrir. La pensée du martyre les hante encore. Leur vie est non seulement la méditation de la mort, mais de la mort acceptée et vaillamment subie. Et nous avons dit ailleurs que cela ne fut pas sans influence sur le caractère ascétique de la morale chrétienne. Si le courage est dans la préparation au martyre, à plus forte raison est-il dans le martyre lui-même, et saint Ambroise cite quelque suns de ces héros chrétiens que la forme particulière de leur héroïsme a faits plus chrétiens encore (6). Car si d'autres religions et si la libre pensée elle-même ont eu des martyrs, le martyre a été dans le christianisme, ce qu'il n'a été nulle part ailleurs, une institution. Il faisait partie des prévisions de tout chrétien qui savait dans quel cas il devenait pour lui un devoir, et s'apprêtait de loin à ne pas faiblir. Le christianisme d'alors, bien loin d'amollir les courages, les entretenait par cette vision du martyre que les événements se chargeaient de rendre toujours présente. Ce n'est que plus tard qu'il semblera donner le pas aux vertus féminines. Mais les premiers chrétiens ont su concilier la force

(1) Saint Ambroise, *De off.*, I, 182.
(2) *Id.*, I, 183.
(3) *Id.*, I, 191.
(4) Tertullien, *De patientia*.
(5) Saint Ambroise, *De off.*, I, 194.
(6) *Id.*, I, 199 et 49.

et la douceur, et c'est même là un des traits de leur vertu et comme la définition de leur courage.

La quatrième vertu, la tempérance, est la vertu propre de l'antiquité. C'est une vertu faite d'art et de mesure. Elle ne nous arrache pas à nous-mêmes, mais au contraire fait de sa propre personne pour chacun l'objet d'une sorte de culte. Et nous avons dit ce que le christianisme, en faisant sienne cette vertu, acceptait de l'héritage moral d'Aristote et des stoïciens. Saint Ambroise, tout en reproduisant à propos d'elle quelques uns des développements de Cicéron, et des plus païens, lui donne par quelques touches un aspect nouveau. Elle devient réserve et mansuétude (1). Au lieu d'exalter le moi, elle l'abaisse (2). Un peu plus loin, elle se transforme en pudeur (3), sorte de dignité encore, mais combien plus délicate et plus discrète. La différence de sens du mot latin *modestia* et du mot français *modestie* suffit d'ailleurs à exprimer ce qu'il y a de changé dans la vertu qu'ils désignent.

La foi substituée à la science, la justice ramenée à la solidarité, le courage prenant la forme de la patience, la tempérance devenant douceur et pureté, tout cela fait une morale nouvelle dans des cadres anciens et avec une terminologie qui dissimule la profondeur de la révolution accomplie. Nous allons maintenant étudier des sentiments plus pleinement nouveaux ou, si l'on veut, des nuances plus nettement accusées de quelques-uns des sentiments déjà entrevus. Car toutes ces innovations morales tiennent de près les unes aux autres. Quand l'une est posée, les autres s'ensuivent. Ce sont comme les aspects d'une même vertu, de deux tout au plus. Nous appellerons charité la seconde de ces vertus génératrices. Pour la première nous ne trouvons pas de nom qui

(1) Saint Ambroise, *De off.*, I, 209, 218.
(2) *Id.*, I, 210.
(3) *Id.*, I, 220.

convienne, qui exprime d'une façon assez synthétique ce que nous voudrions lui faire dire. Nous ne doutons point cependant qu'il n'y ait une parenté, une réelle communauté de principe entre toutes les attitudes de l'âme que nous allons décrire.

Le christianisme a perfectionné la vie intérieure, s'il ne l'a pas créée. Il a mis la vertu en dedans. En ce sens il est plus exclusivement moral qu'aucune autre doctrine morale et en particulier que ces doctrines antiques qui n'ont jamais pris leur parti de sacrifier l'apparence et la beauté. On a pu lui reprocher l'étroitesse de son point de vue (1). Elle est donc bien un élément de son originalité, et elle va l'amener à prendre sur certains points le contre-pied de la morale païenne. La vie cachée est pour Cicéron une vie inférieure (2), bonne pour les faibles d'esprit et de corps. Et nous avons déjà dessiné d'après lui cet idéal de la vie complète que seul l'homme d'État réalise. Ne va-t-il pas jusqu'à accepter qu'un homme se mette par les services rendus au-dessus, c'est-à-dire en dehors des règles de l'honnêteté vulgaire (3) ? Pour le chrétien ces compensations ne peuvent exister entre choses qui ne sont pas de même ordre. La vertu est à part, et seule elle a du prix. Bien loin que tout ce qui s'ajoute à elle de dons naturels et de gloire en rehausse l'éclat, elle redoute comme un danger ces voisinages. Elle se défie de tout ce que le monde encense ou simplement approuve. Ce que nous appelons les convenances, ce sont souvent *nos* convenances; et le chrétien redoute le pharisaïsme jnsqu'à se complaire dans l'abaissement ou tout au moins dans l'oubli. Il a peur de s'entendre dire : « Vous avez déjà eu votre récompense », et ne veut recevoir la sienne que de Dieu. Il n'annoncera donc point à son de trompe ses libéralités, mais fera le secret autour

(1) RENAN, *Marc-Aurèle*, p. 554.
(2) CICÉRON, I, *De off.*, 21.
(3) *Id.*, I, 41.

de ses abstinences (1). Il préfèrera à toutes les autres les vertus privées et y verra même la racine et la condition de toute vertu (2). Ce n'est point l'opinion du monde qu'il veut conquérir. Pour un païen la représentation extérieure de la vertu était un élément de cette vertu. Pour un chrétien il n'y a de vertu vraie que dans l'ombre, et protégée par une sorte de pudeur. Celle qui s'étale lui est suspecte. Ce sont là scrupules récents, de même que leur contraire, l'hypocrisie, est, en un certain sens, un vice récent. L'antiquité n'a point eu de Tartufe, parce que n'ayant point connu la vie intérieure elle n'en a pu connaître le mensonge. Et c'est une remarque que l'on pourrait faire de plusieurs des inventions morales du christianisme, comme de tout progrès de la conscience. Elles ont eu leur contre-partie et leur envers, tout devoir nouveau étant en définitive une occasion nouvelle de faillir, et les raffinements dans le mal suivant de près les raffinements dans le bien.

C'est de l'humilité que nous arrivons ainsi à parler. Pour mesurer les distances d'idées qui ont été parcourues, il faut se rappeler ici le dédain d'Aristote pour les humbles dont il juge les âmes serviles (3). Cicéron lui-même avait écrit deux livres sur la gloire (4) qu'il aime pour elle-même et pour le bien qu'elle permet de faire, tellement la vie publique est l'objet constant de sa pensée. Voilà deux livres que saint Ambroise, les eût-il connus, n'eut jamais eu l'idée d'imiter. Les morales que nous comparons sont ici, en effet, aux antipodes l'une de l'autre. L'humilité devient une vertu, un art. *Scivit humiliari*, dit saint Ambroise du publicain de l'Évangile (5), car l'humilité ne doit pas être fille de la peur. Il faut s'humilier à propos, avec mesure et en

(1) Saint-Ambroise, *De off.*, II, 23.
(2) *Id.*, II, 17.
(3) Aristote, *Eth. Nic.*, IV, 11 ; Cf. *Eud.*, III, 3.
(4) Cicéron, *De off.*, II, 9.
(5) Saint Ambroise, II, 90.

sachant exactement ce que l'on vaut. Remarquons ces termes en passant. Saint Ambroise est tellement imprégné du stoïcisme que des façons de parler stoïciennes réapparaissent ainsi, alors qu'elles sont le moins attendues. Mais ces accidents de sa pensée ne doivent pas nous en masquer le fond. Un maître de l'humilité, selon le goût de saint Ambroise, ce fut Joseph, ce fils de patriarches qui se plia à la condition d'esclave et sut se donner les vertus de la servitude (1). Car la servitude a ses vertus. Disons plus, elle est propice à la vie morale, et saint Ambroise a écrit qu'elle était un don divin (2). C'est pourquoi le christianisme prit en patience l'esclavage qu'il jugeait pourtant une violation de l'égalité établie par Dieu. Car, en un autre sens, il sert à de bienveillants desseins. Les âmes vraiment chrétiennes y trouvent pour s'épanouir un terrain favorable et comme une situation privilégiée. Contraire au droit, il est l'asile de certaines vertus. Or les protestations du droit sont chose purement humaine et négligeable au prix de l'éternité et de ce qui mène à elle. Le christianisme ne supprima donc point l'esclavage, mais l'anoblit en faisant des vertus qui lui sont propres les vertus chrétiennes par excellence. Or c'est là le coup le plus sensible qu'il porta à l'idéal antique. Sur certains points la Grèce a devancé et préparé la morale chrétienne. Sur d'autres, l'origine de nos idées est douteuse ou double. Mais la Grèce, bien loin d'honorer ceux qui sont ou qui se font petits, n'a eu que du mépris pour eux. Il y a là, dans nos consciences, quelque chose qui ne vient pas d'elle.

C'est lorsqu'un ancien exprime un sentiment voisin de l'humilité que l'on peut le mieux mesurer à quelle distance il reste d'elle. Il arrive à Cicéron de faire fi de la gloire, de celle que donne l'opinion des hommes (3). Mais c'est qu'alors il se

(1) Saint Ambroise, *De off.*, II, 87.
(2) Saint Ambroise, *De Parad.*, XIV, 72.
(3) Cicéron, *De off.*, I, 19.

retranche en lui-même et se complaît dans l'approbation isolée qu'il se décerne. Il y a loin de cette vertu qui se guinde aux pures joies de la conscience, et ce mépris de la gloire vient d'un raffinement de l'orgueil plutôt que de l'humilité. — Le chrétien offre son humilité à son Dieu. Il n'organise pas sa vie avec l'indépendance d'un stoïcien. Il l'accepte toute faite, il obéit, il se résigne. Le Seigneur a donné cet exemple. Sa vie n'a été qu'obéissance (1). Nous devons imiter cette attitude. C'est dans le même esprit que les chrétiens se font appeler serviteurs du Christ (2). Il y a toute une révolution dans ces simples mots. Aristote, à qui nous demandions déjà tout à l'heure l'expression de la pure pensée des Grecs, repousse toute ingérence d'autrui dans notre conduite et préfère trop de hauteur à trop de condescendance (3). La vertu païenne, l'αὐτάρκεια, consiste dans la maîtrise de soi; la vertu chrétienne dans la soumission. S'affranchir, pour elle, c'est s'affranchir de soi-même. D'où nous conclurons que quelque chose de chrétien est resté jusque dans cette formule moderne : un serviteur du devoir, à savoir cette idée même qu'il y a de la noblesse à obéir.

C'est un sentiment de même ordre qui attira le christianisme vers l'enfant et les vertus de l'enfant. Ce sentiment se fait jour dans saint Ambroise lorsqu'il traite de la colère. Nous savons déjà qu'il est pour elle tout indulgence pourvu qu'elle ne dure pas, et il donne alors en exemple aux hommes ces colères d'enfant si vite calmées, colères sans rancune, et suivies de si tendres réconciliations. De l'enfant tout est innocent, même ses emportements. Innocence qu'il faut faire renaître en nous, et cette parole de l'Évangile revient à la pensée de saint Ambroise : « Si vous ne devenez semblables à ce petit enfant, vous n'entre-

(1) Saint Ambroise, *De fide*, V, 8.
(2) Δοῦλοι Χριστοῦ. Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, 1.
(3) Aristote, *Eth. Nic.*, IV, 3.

rez pas dans le royaume des cieux (1). » Mais il eût pu citer aussi bien ce doux précepte à propos de l'obéissance dont nous venons de parler. A vrai dire il résume toute une morale qui est justement celle que nous exposons.

Humble devant Dieu, le chrétien est humble devant les hommes. Il réprime tout mouvement d'impatience, il retient sa langue. Il se tait, ou attend qu'on l'interroge (2). Le silence est à lui seul une vertu. Le chrétien abandonne quelque chose de son droit plutôt que de discuter et de batailler. Nous verrons tout ce qu'il y a de bonté dans son fait. Mais il agit aussi par haine du bruit et par amour de la paix. S'émouvoir d'une injure, c'est la mériter. C'est laisser croire du moins qu'elle a porté (3). Le juste tire sa force de sa douceur même. C'est en cédant qu'il finit par vaincre (4). Ainsi fit Jacob avec son frère sur le conseil de Rébecca. Quand il le vit en colère, il lui céda la place, et revint quand il le supposa calmé. Et par là il mérita les grâces du Seigneur (5). Donc cette douceur n'est pas seulement résignation. Elle est tactique et souplesse. Cela nous la gâte un peu, et nous met en défiance contre ces humbles qui ne sont que des habiles. Il y a là une pente fatale pour certaines vertus. Désintéressées dans leur principe, elles se trouvent servir à merveille même nos intérêts d'ici-bas, d'où il peut résulter, pour ceux qui les pratiquent, le soupçon de poursuivre deux fins et de servir deux maîtres. Mais celui qui s'est fait une âme d'enfant ignore ces calculs.

Nous ne disons rien d'une vertu qui est cependant proche parente de celle que nous venons de passer en revue, parce que, tout indiquée qu'elle est dans le traité *Des Devoirs*, elle aura

(1) SAINT AMBROISE, *De off.*, I, 93.
(2) *Id.*, I, 14.
(3) *Id.*, I, 22.
(4) *Id.*, I, 20.
(5) *Id.*, I, 91.

plutôt dans d'autres écrits de notre saint le rang qui est lui est resté dans la morale chrétienne. C'est de la chasteté qu'il s'agit. La femme doit prier voilée; la veuve doit rester fidèle à celui qu'elle a perdu (1); arracher les femmes au déshonneur vaut mieux que d'arracher les hommes à la mort (2). Et si vous êtes prêtre, abstenez-vous même des regards, car les regards peuvent être coupables de convoitise et d'adultère (3). Voilà du moins quelques traits qui en promettent d'autres, et qui révèlent une doctrine que nous verrons ailleurs s'épanouir. Et si elle ne tient pas plus de place dans le livre que nous étudions, c'est que les cadres cicéroniens ne s'y prêtaient pas.

Nous en avons fini avec cette première famille de vertus : humilité, douceur, pureté pour laquelle nous n'avons point trouvé de nom commun. D'elles on pourrait (et nous en avons déjà fait la remarque) (4) passer à la charité par une dialectique naturelle, les plus sévères pour eux-mêmes étant d'ordinaire les meilleurs pour autrui. Quoi qu'il en soit, c'est en effet de la charité qu'il nous reste à parler. Elle emplit le traité *Des Devoirs* de saint Ambroise. Dans le premier livre, conformément au plan de Cicéron, elle prend place à côté de la justice, mais pour l'absorber et la refaire à son image. La justice n'est plus qu'un commencement, un minimum de charité. Un seul mot en hébreu signifie à la fois justice et aumône (5), confusion de mots qui reflète une confusion d'idées. Saint Ambroise a plusieurs mots à sa disposition, mais il n'a toujours qu'une idée. — Dans le second livre, lorsqu'il cherche quel est le meilleur moyen de se faire aimer, il trouve que c'est l'exercice de la charité. — Dans le troisième livre enfin il montre que, pour

(1) SAINT AMBROISE, *De off.*, II, 27.
(2) *Id.*, II, 70.
(3) *Id.*, I, 255.
(4) Voir notre chap. III, p. 107.
(5) Δικαιοσύνη, dans le Sermon sur la montagne, a le sens d'aumône.

une âme vraiment charitable, les conflits de l'honnête et de l'utile, qui embarrassaient Cicéron, n'existent même pas. Car ce sont nos intérêts, mais non les intérêts d'autrui, qui sont le plus souvent contraires à nos devoirs.

La charité est donc la vertu dominante de ce livre de morale, comme elle est la marque propre du chrétien. L'antiquité, par un progrès naturel, avait fait tomber une à une les barrières au delà desquelles un peuple représentait pour un autre peuple la barbarie. Puis le stoïcisme était venu qui avait donné à l'idée d'une nature commune à tout homme, et d'une société aussi vaste que l'humanité elle-même, l'appui de sa doctrine et de son enseignement. Mais le christianisme fait de cette société une famille, et répand le sentiment de l'universelle fraternité. Est-il besoin de faire remarquer ce qu'y ajoute de précision la théorie de la solidarité dans la chute et dans la rédemption. Les hommes enfin ont en Dieu un père commun qui demande à ses enfants, comme témoignage de leur piété envers lui, de s'aimer les uns les autres; de sorte qu'en la charité se résument l'amour que nous portons aux hommes et celui que nous portons à Dieu. Ainsi dans une famille unie tous les sentiments qui vont de l'un à l'autre de ses membres se supposent, se complètent et se fortifient. La grande famille humaine n'est donc plus une fiction généreuse, mais une réalité. Par ce principe sur lequel elle se fonde, la charité des disciples du Christ diffère non seulement de la bienfaisance antique, mais de l'immense pitié de Bouddha qui s'étend, au delà de l'humanité, à tout ce qui vit. Sentiment sans objet défini, partant sans efficacité.

Le caractère essentiel de la charité chrétienne est au contraire d'être pratique. L'Église où tout est mis en commun, ce qui sert à la vie de l'âme comme ce qui sert à la vie du corps, est une école de continuelle solidarité (1). Mais elle est en outre

(1) Saint Ambroise, *De off.*, I, 142.

une association charitable au sens strict du mot, et nous avons déjà dit que l'organisation de la bienfaisance fut une de ces fécondes nouveautés que le paganisme mourant essaya de s'assimiler, espérant en retirer pour lui quelque vie. Ce fut même, à la lettre, une société de secours mutuels que l'Église. Saint Ambroise dirige les libéralités des chrétiens de préférence vers des chrétiens (1). Rien de plus légitime à une époque où les chrétiens forment encore une société dans la société et ont à se serrer les uns contre les autres. Mais, malgré nous, nous pensons que de là pourront sortir des restrictions à l'esprit de charité et que l'esprit tout contraire, l'esprit d'intolérance pourra conclure avec lui de monstrueuses alliances. Saint Ambroise ajoute d'ailleurs que nous nous devons à tous, si nous nous devons au juste plus qu'à tout autre. Et malheur à nous si nous laissons un frère dans le besoin, si nous le laissons sous le coup d'un procès, victime de quelques misérables dettes, en prison peut-être, si au temps de l'affliction il n'obtient rien de nous, et si à la vie d'un homme nous préférons notre argent (2). Nous avons déjà entendu ces accents dans la bouche de Lactance. Ce sont les accents vrais de la charité chrétienne. Chez saint Ambroise ils se mêlent aux règles cicéroniennes de la bienfaisance, les interrompant et les contredisant. Mais nous avons déjà signalé cette alternance plus frappante ici que partout ailleurs des deux inspirations de notre auteur. Ce qu'il nous faut remarquer, c'est, outre le ton de ces objurgations, leur précision et le détail des obligations qu'elles dictent. Nous avons affaire à un praticien de la charité.

Il ne suffit pas de donner, il faut donner avec tout son cœur. Là, là surtout l'œuvre extérieure n'est rien si elle est seule. La charité comprend ces deux éléments : le bienfait lui-même et l'intention d'où il procède. C'est au bienfaiteur joyeux de son bienfait que Dieu réserve sa reconnais-

(1) Saint Ambroise, *De off.*, I, 148.
(2) *Id.*, I, 148-149.

sance (1). L'effort et la mauvaise humeur diminuent au contraire le prix du bien que nous faisons. Ceci, on le voit, est aussi peu kantien que possible, mais tout ce qui est kantien n'est pas chrétien. Le christianisme exalte le sentiment, bien loin de le bannir. Il faut aimer. Ne dites pas qu'on ne commande pas à l'amour, ou que le devoir n'a rien de commun avec les mouvements du cœur. Ce sont là subtilités modernes. Il y a pour le chrétien des devoirs de sentiment. Il faut aimer et c'est le degré de notre affection qui fait la valeur de notre bienfait (2). Voilà comment l'obole de la veuve peut l'emporter sur les présents du riche (3). Quoique le chrétien poursuive sa propre perfection par la pratique de la charité, son but est vraiment en dehors de lui, dans le soulagement de ceux qui souffrent. Au contraire, la charité païenne est pour le sage une sorte d'exercice spirituel, une règle ascétique. Même lorsque Sénèque recommande la charité du cœur, c'est pour parfaire par cette suprême élégance l'idéal humain qu'il a conçu (4). Il ne va pas jusqu'à ce partage de la souffrance, la pitié, qui risquerait de le déformer. « J'ai fait quelque chose d'utile à la société, j'ai donc fait ce qui m'est utile, » écrit de même Marc-Aurèle (5). Ce n'est pas là l'amour. Ces sages antiques ne se sont pas élevés au-dessus du souci de leur propre moralité. Ils n'ont pas su s'oublier. Ils sont charitables par égoïsme (6).

Il leur a manqué en particulier le respect et le culte des pauvres, qui est un des traits distinctifs des âmes chrétiennes. Il faut rappeler ici quelques caractères de la bienfaisance cicéronienne. Nous avons cité, à l'honneur de Cicéron, un passage où il recommande de donner aux pauvres de préférence (7).

(1) Saint Ambroise, *De off.*, I, 143 ; Cf. *De Pœnitentia*, II, 9.
(2) Saint Ambroise, *De off.*, I, 149.
(3) *Id.*
(4) Voir Sénèque, *De clem.*, II, 62.
(5) Marc-Aurèle, XI, 4.
(6) Voir Boissier, *La religion Romaine*, t. II, p. 73.
(7) Cicéron, *De off.*,II, 20.

Mais c'est parce qu'il se méfie de la reconnaissance des riches à laquelle doit nuire leur jalousie. Autrement ses bienfaits vont à qui peut les mieux payer. Il cherche de toutes façons à les rendre le plus productifs possible pour lui. Puis sa justice a des scrupules féroces. Il a peur de soulager une infortune méritée (1); au moment même où il donne, on sent percer son mépris pour celui qui reçoit (2). Et Cicéron est, de tous les philosophes antérieurs au christianisme, celui qui s'est le plus étendu sur la bienfaisance. L'antiquité païenne considère la pauvreté comme une faute, presque comme un délit (3). N'avoir point de domicile en est bien un de nos jours. Entre pauvres, entre gens sans dot, il n'est pas de mariage légitime, et leurs fils seront des bâtards (4). Tel argument de Spencer contre la folie de la charité, qui prolonge inutilement les misères de ceux qu'elle secourt, a été entrevu par Platon (5), dans un temps où la charité ne commettait guère de folie. Mais non seulement on abandonne les pauvres, on les méprise (6), sentiment qui ne se comprend que dans une civilisation où le bonheur et le succès passaient pour des signes d'élection. Partant, on ne peut croire à la sincérité, à l'honnêteté des pauvres (7). Les éloges de la pauvreté que font de temps en temps les philosophes sont des dissertations d'école, presque des paradoxes. Ou ce ne sont que les éloges d'une médiocrité plus ou moins dorée. Il y a donc un abîme entre la charité chrétienne et la bienfaisance païenne, même lorsqu'elles accomplissent les mêmes actes et prononcent les mêmes paroles. L'aumône païenne est viciée par le dédain, quand elle ne l'est pas par le calcul.

(1) Cicéron, *De off.*, II, 18.
(2) *Id.*, I, 15.
(3) Cicéron, *Tusc.*, V, 10.
(4) Voir Schmidt, *la Société civile dans le monde romain*, p. 72.
(5) Platon, *Rep.*, III.
(6) Ἀισχρὸν γενέσθαι πτωχόν. *Menandri fragm.*, p. 144.
(7) Juvénal, *Sat.*, III, 37.

C'est de Judée qu'est venue au christianisme la sympathie pour les faibles. Un récent historien du judaïsme, Graetz, a fait revivre ces *anavim* que leur pauvreté même consacre et désigne au respect. Ils forment une sorte de confrérie, d'élite pieuse; et, dans cette société juive, bien différente en cela des sociétés grecques et romaines, la désignation de « chétif », de « pauvre de Dieu » apparaît comme un titre de noblesse. Sur ce point essentiel, le judaïsme est l'ancêtre, le seul ancêtre du christianisme (1). Dans notre Occident, la religion nouvelle relève donc de leur abaissement les pauvres comme les esclaves, et pour la même raison. Ce n'est pas assez dire; elle leur réserve sa tendresse. Envers eux seulement la charité est la charité, sans arrière-pensée de rétribution humaine et comme d'échange (2). Ce n'est pas assez dire encore. Car le sentiment que nous éprouvons à leur égard est d'un autre ordre que la pitié. Ils sont les représentants de Dieu sur la terre. Dieu s'est fait pauvre comme les pauvres. Il a fait pauvres ses apôtres (3). Un étranger frappe-t-il à votre porte, ouvrez-lui, car c'est Dieu peut-être (4). Pourquoi même dire peut-être? Dans tout pauvre il y a le Christ, et vous entendrez un jour le Christ vous rappeler qu'il était nu et que vous lui avez ouvert (5). C'est Dieu en effet qui paye les dettes du pauvre. Quelle bonne fortune que d'avoir ainsi Dieu pour débiteur (6)! et saint Ambroise conclura de là que c'est celui qui donne qui doit aux pauvres de la reconnaissance (7). Ajoutons que l'Église ne se contente pas de prêcher pour les pauvres, demandant pour eux à chacun non seulement son superflu mais

(1) La même idée a été soutenue par Brunetière, *Études sur le* XVII[e] *siècle* (*Revue des Deux Mondes*, 1[er] août 1891).

(2) SAINT AMBROISE, *De off.*, I, 126.

(3) SAINT AMBROISE, *Ep.*, VIII, 87.

(4) SAINT AMBROISE, *De off.*, I, 107.

(5) *Id.*

(6) *Id.*, I, 126.

(7) *Id.*, I, 39.

son nécessaire (1). Elle en fait ses clients à elle en tant qu'Église. De là ces institutions auquelles nous avons déjà fait allusion. De là cette tradition de protection qui est son honneur et sa force, qu'elle finit toujours par renouer si pendant quelque temps elle a paru l'oublier (2).

L'amour des pauvres conduisit les chrétiens à l'amour de la pauvreté, sentiment qui nous éloigne de plus en plus des idées antiques. Il y a dans l'attitude du pauvre, humble, résignée, quelque chose de déjà pieux. Tout se tient dans ces grandes révolutions morales. Du goût de l'humilité au goût de la pauvreté il y avait comme une pente naturelle. Il faut savoir en outre, et nous le dirons bientôt, à quel point l'argent est l'ennemi du salut. Ceux qui vivent dans le luxe, entourés de toutes les commodités, sont comme ces spectateurs qui assistent sans bouger aux combats des athlètes. Ils ne sont pas à la peine, ils ne seront pas à l'honneur. Voilà pourquoi il faut bénir la pauvreté qui est une occasion de lutte et de mérite. *Beati pauperes* (3) ! Puis la pauvreté, de moyen de vertu, deviendra elle-même vertu. Phénomène moral que les lois de l'association des idées suffisent à expliquer. On fera vœu de pauvreté. Il y aura des pauvres volontaires, des mendiants qui auraient pu ne pas mendier. Voilà un des plus grands changements opérés par le christianisme, une des plus grandes violences faites par lui à la nature humaine.

Le pardon, dit admirablement saint Augustin, est un « genre » de l'aumône (4). Cette remarque nous autorise à passer sans autre transition à l'étude de la miséricorde. Ce n'est en effet que d'une forme nouvelle de la charité qu'il s'agit. C'est toutefois la plus difficile. Donner nous coûte moins que pardonner, car cela aussi c'est donner, mais donner en prenant non sur son argent,

(1) Saint Ambroise, *De off.*, II, 136.
(2) Voir la suite de ce chapitre.
(3) Saint Ambroise, *De off.*, II, 59-61.
(4) Saint Augustin, *Sermo* CCVI.

mais sur son amour-propre et sur sa dignité. Le pardon n'en est pas moins dans l'essence du christianisme. Et tout d'abord le christianisme est pitoyable à nos fautes comme à toutes les misères humaines. Pour le stoïcisme, tout péché est irrémissible. Remettre les péchés est au contraire une des fonctions du christianisme. Ce fut même celle qui attira à lui les âmes (et elles sont toujours nombreuses) ayant besoin d'un pardon. Puis il y a de bons pécheurs. Cicéron réserve ses avances pour les gens de conduite irréprochable (1). Jésus a une tendresse spéciale pour les enfants prodigues, les courtisanes, et il met au premier rang les derniers arrivés, comme s'il lui semblait qu'avoir péché fût une excellente condition pour être plus humble de cœur, plus vraiment chrétien.

Si Dieu pardonne, nous devons nous aussi pardonner, mais il y a bien des façons de le faire. Cicéron demande le pardon à notre magnanimité (2), et cela constitue déjà un progrès notable sur la morale antérieure et sur les mœurs. Il faut se dire que la vengeance a été considérée comme un devoir, qu'elle l'est encore en plus d'un endroit de la terre. Il était donc nécessaire que l'on commençât par prouver à ceux qui veulent faire montre de leur force que le pardon en est une manifestation supérieure. « La clémence, dira en ce sens Shakespeare, est ce qu'il y a de plus puissant dans la toute-puissance (3) ». Les derniers stoïciens mettent moins d'orgueil et plus de pitié dans leur pardon, mais c'est une pitié née de l'intelligence, de la croyance à d'inéluctables nécessités et à l'irresponsabilité des hommes (4)? Seuls les chrétiens aiment ceux qui leur ont fait du mal, du moins haussent leur devoir jusqu'à les aimer. « Si vous aimez ceux qui vous aiment, que faites-vous de nouveau? les gens de

(1) Cicéron, *De off.*, I, 15.
(2) *Id.*, I, 25.
(3) *Le marchand de Venise*, acte IV, sc. i.
(4) Voir notre chap. III, p. 106.

mauvaise vie le font aussi; mais je vous dis : Priez pour vos ennemis, aimez ceux qui vous haïssent, bénissez ceux qui vous maudissent et priez pour ceux qui vous persécutent (1). » Saint Paul, nous rapporte saint Ambroise, donna cet exemple, subissant patiemment tous les outrages et leur répondant par des bénédictions (2) : *maledicimur et benedicimus* (3). Remarquons qu'il y a là quelque chose de supérieur même au pardon. Il s'agit non seulement de ne pas rendre le mal, mais de rendre le bien pour le mal. Pour cette vertu, la plus haute que l'homme puisse concevoir, les langues humaines n'ont point de nom. Ce qui la rend possible, c'est le renoncement préalable, l'absolu détachement de soi. Ainsi d'une vertu une autre se déduit. Si nous ne vengeons ni notre honneur ni nos intérêts, c'est que nous en avons consommé d'abord le sacrifice. Notre humilité s'est faite la complice de notre charité.

Pour la même raison qu'outragés nous ne nous vengeons pas, attaqués nous ne nous défendons pas. Cicéron conçoit la vie comme une course, — depuis Darwin nous disons comme une lutte, — où le droit de chacun, son devoir même est de faire de son mieux pour l'emporter (4). Il est seulement interdit d'employer des moyens frauduleux, comme de donner des crocs-en-jambe au coureur qui nous dispute le prix. Dans une société soumise à cette loi de la concurrence, la charité, si charité il y a, n'est que l'accessoire et le superflu. Dans la société chrétienne, au contraire, elle est le nécessaire. Chacun doit penser à son prochain plus qu'à lui et, en cas de conflit, immoler son intérêt à son droit. « Un chrétien, dit textuellement saint Ambroise,

(1) Saint Luc, 32 ; Saint Matth., V, 44.
(2) Saint Ambroise, *De off.*, I, 224.
(3) I *Cor.*, iv, 12.
(4) Cicéron, *De off.*, III, 10. Nous avons même vu que saint Ambroise reproduisait ce passage de Cicéron, sans réfléchir à tout ce qu'il contenait de peu chrétien.

doit préférer autrui à lui-même (1). » Donc pas de défense qui soit légitime, car ce serait se préférer que de se défendre, et tous les Pères de la primitive Église sont unanimes sur ce point de doctrine, qu'une théologie plus accommodante devait peu à peu abandonner (2). Tuer un homme en se défendant est toujours un meurtre (3), et celui auquel pareil malheur arrive était exclu pendant sept ans de la communauté de l'Église (4). L'honnête homme de Cicéron ne fait de mal à personne à moins qu'on ne l'attaque (5); saint Ambroise écrit tout simplement : « Le chrétien ne fait de mal à personne, » et n'ajoute rien, n'admettant ni exception ni excuse (6). Cette variante apportée au texte de Cicéron était une façon saisissante et déjà classique d'exprimer la différence des deux morales. Avant saint Ambroise, Lactance, nous l'avons constaté, en a fait usage. Il ne peut en effet y avoir de bonnes raisons pour faire du mal à l'un de ces mêmes hommes au bonheur desquels nous sommes tout prêts à donner notre vie entière (7). Ce serait démentir toute notre conduite. Cette remarque de saint Ambroise n'est pas décisive, car ce que nous voulons bien donner, nous ne voulons pas le laisser prendre, et les mouvemements de notre cœur n'ont rien à voir avec la logique. Il n'y a point d'ailleurs de logique humaine pour expliquer cette offrande de tout notre être que saint Ambroise attend de nous. David lui-même, comme un homme qu'il était, ne put pas ne pas se cabrer sous l'outrage, mais il réduisit la nature qui se soulevait en lui, et l'amena à trouver

(1) Saint Ambroise, *De off.*, 28.
(2) Cela dès saint Augustin, *Ep.* CLIII, § 7. Déjà saint Ambroise lui-même, *De off.*, III, 59, semble dire que la règle qu'il donne ne s'applique strictement qu'aux prêtres.
(3) Saint Ambroise, *De off.*, III, 17.
(4) *Conc. d'Ancyre*, 315, can. 22, 23.
(5) Cicéron, *De off.*, III, 19.
(6) Saint Ambroise, I, 131 ; III, 59.
(7) *Id.*, III, 23.

dans cet outrage même une divine jouissance (1). Il en vint à le désirer, à le rechercher comme une meurtrissure salutaire, comme l'épreuve où se fondait ce qui restait en lui d'orgueil et d'égoïsme. — Nous avons atteint le plus haut degré de la charité : il ne s'agit plus de donner, mais de se donner; et, comme nous disions plus haut qu'il faut donner avec joie, c'est avec joie aussi qu'il faut se donner, avec une joie qui soit sur notre sacrifice le rayonnement de l'amour et de l'espérance.

Ce qui prête à une morale une physionomie propre, ce n'est pas seulement la nouveauté de quelques uns de ses préceptes, mais c'est encore la hiérarchie des vertus entre elles, et comme leur ordre de préséance. Il se pourrait que deux morales recommandent les mêmes choses, mais non dans le même ordre et avec la même prédilection, qui seraient par cela même très différentes l'une de l'autre. Ainsi deux corps peuvent différer non par la nature de leurs éléments, mais par les proportions dans lesquelles ils sont combinés. Or non seulement le christianisme fit de la charité quelque chose d'inconnu avant lui, mais il éleva cette vertu nouvelle au rang de vertu souveraine. Toutes les autres s'effacent devant elle ou se modifient à son contact. L'apôtre l'a dit expressément : « Quand j'aurais le don de prophétie, quand je pénétrerais tous les mystères, quand je posséderais toutes les sciences, et quand j'aurais toute la foi possible, jusqu'à transporter les montagnes, si je n'ai la charité je ne suis rien... Il y a trois vertus, la foi, l'espérance et la charité, mais la charité est la plus excellente des trois (2). » Ajoutons que la charité donne à la foi plus d'ardeur et plus de tendresse, à l'espérance plus de désintéressement et de sérénité. Et de même pour toutes les vertus. Elle les imprègne de sa nature propre. Elle transforme par sa douce influence nos rapports avec nos semblables et nos rapports avec

(1) Saint Ambroise, *De off.*, I, 236-237.
(2) I *Cor.*, xiii.

Dieu. Elle pénètre enfin jusque dans la morale personnelle, qui semblait devoir échapper à son empire, pour en effacer ces traces d'égoïsme qu'y entretenaient, chez les stoïciens le soin trop exclusif de leur propre perfection, et chez quelques chrétiens même la pensée obsédante du salut. Aussi est-ce la charité qui nous fait monter le plus haut dans la vertu et nous rend le plus semblables à Dieu. Quand nous aimons nos ennemis et quand nous prions pour eux, nous imitons la miséricorde de celui qui fait briller sur les bons comme sur les méchants les rayons de son soleil. Sur les ailes de la miséricorde la nature humaine s'élève donc enfin jusqu'à la perfection. Elle est ce devoir parfait dont parlaient les stoïciens, exempt de toute tare, fonction divine départie aux hommes (1). C'est par la miséricorde enfin que nous pouvons nous délivrer du mal et racheter nos péchés (2).

Il n'est pas jusqu'à la politique que la charité ne doive inspirer. Nous ne parlons pas ici des rapports entre les États. Il y avait chez Cicéron une ébauche de morale internationale fondée à la fois sur la religion du serment et sur la notion philosophique du droit (3). Mais le christianisme, nous l'avons déjà dit, laissa péricliter la notion de droit et tout ce qui en dépendait. Quant à condamner la guerre, c'était là paradoxe bon pour un Origène (4) ou pour un Tertullien (5). L'idée d'une fraternité des nations est un de ces fruits de l'esprit chrétien qui mettront le plus longtemps à germer, et dont on peut se demander encore quelle génération les verra mûrir. Loin de supprimer la guerre, saint Ambroise semble vouloir la subordonner aux intérêts et aux ordres de Dieu (6), dangereuse réminiscence du judaïsme. Il

(1) Saint Ambroise, *De off.*, I, 37-38 ; Cf. 234.
(2) *Id.*, I, 250.
(3) Voir notamment II, 22.
(4) Origine, *Contra Celsum*, V, 33 ; VIII, 73.
(5) Tertullien, *De Cor.*, 12.
(6) Saint Ambroise, *De off.*, I, 177.

n'est pas bon de mêler la religion aux querelles des hommes. Mais c'est dans la politique intérieure des États, dans les rapports des gouvernants et des gouvernés qu'il fait intervenir la douceur et la bonté. Ce fut la méthode de Moïse et de David. Il faut, pour s'y conformer, commencer par ne pas tenir au pouvoir, puis le pratiquer, si on en a la charge, comme un sacrifice perpétuel de soi-même aux autres; pasteur, s'offrir en victime pour ses brebis, garder des mœurs simples et cordiales, ne pas craindre d'avouer ses fautes, ne jamais se venger d'un outrage, mais là aussi bénir ses ennemis et prier pour eux. Saint Ambroise croit à la contagion de la bonté. Comment ne pas aimer celui qui aime? Aussi le chef d'État qui aura renoncé à gouverner par la crainte gouvernera-t-il par ce concours de bonnes volontés que la sienne aura fait naître (1). Telle est la politique de saint Ambroise. Évêque, il était naturel qu'il conçût tout gouvernement sur le modèle de celui des évêques.

A toutes les différences que nous avons notées dans ce chapitre entre Cicéron et saint Ambroise, entre la morale stoïcienne et la morale chrétienne, nous voulons en ajouter qui se sentent plus facilement qu'elles ne s'expriment. Lorsque en effet des conseils identiques sont donnés de part et d'autre, ce n'est pas encore la même chose. En cherchant bien, on trouve dans l'antiquité païenne l'image au moins passagère de toutes les vertus chrétiennes. Il n'est pas jusqu'à cette formule que c'est encore faire le mal que de le rendre, où se résume pour Lactance et saint Ambroise un des progrès essentiels de la morale chrétienne, qu'un païen n'ait énoncée, et ce païen, ce n'est ni Marc-Aurèle, ni Épictète, c'est Apulée (2). Mais quelle comparaison établir entre une idée exprimée en passant et toute une doctrine qui se développe autour de cette idée! C'est

(1) Saint Ambroise, *De off.*, II, 30.

(2) *De la doctrine de Platon*, II. Hunc talem non solum non inferre, sed ne referre quidem oportet injuriam.

Descartes qui est l'inventeur du *cogito*, *ergo sum*, quoique saint Augustin ait écrit une fois : « Si je me trompe, je suis ». C'est au christianisme, pour la même raison, qu'appartient la théorie de la miséricorde. On juge mal de tout corps de doctrine, mais surtout d'une morale par des textes détachés, membres épars et sans vie. Une morale est un tout vivant dont les diverses parties sont solidaires. Il faut la prendre tout entière pour la juger et pour la comparer. Opposées ainsi l'une et l'autre, la morale stoïcienne et la morale chrétienne apparaissent plus profondément différentes, et ces différences de fond se reflètent, pour un regard attentif, jusque sur ces détails dont une observation superficielle avait constaté la similitude. Ainsi les mêmes paroles ne signifient plus les mêmes choses : car autour de toute règle morale il y a comme un faisceau de postulats et de sous-entendus, et ce sont eux qui lui donnent sa véritable portée. En dehors de ce contexte idéal, elle est diminuée ou faussée.

Puisque nous avons comparé une morale à un vivant, il faut dire maintenant que, comme tout ce qui vit, elle est soumise à la vieillesse. Et il en sera de la morale chrétienne comme des autres, à moins que, sous ce nom commun, différentes morales ne se succèdent, développant à tour de rôle quelqu'un des principes contenus dans l'enseignement du Christ, et lui donnant à chaque coup une prise nouvelle sur nos âmes. Et chacune de ces morales fera en réalité le christianisme contemporain d'elle-même, lui rendant la vie qu'elle a reçue de lui. La pensée moderne, qui se refuse à concevoir ici-bas quelque chose d'immuable, n'a d'autre façon de s'expliquer une influence que plus de quinze siècles n'ont pas épuisée. Mais, à l'époque où nous sommes, c'est le christianisme qui est jeune et c'est le stoïcisme qui est vieux. Dans la bouche de celui-ci les préceptes font l'effet de redites et de leçons apprises. Jusque dans l'admirable livre de Cicéron il y a quelque lassitude et quelque nonchalance. Le christianisme, au contraire,

apporte à la vertu cette ardeur toute fraîche qui est l'attribut inimitable de la jeunesse. Là où les maximes n'ont pas changé, c'est dans sa ferveur et son entrain à les pratiquer qu'il faut chercher son originalité. Il y aurait une façon d'entendre l'histoire de la morale qui en ferait plutôt l'histoire de la moralité humaine. Quand bien même, en effet, l'idéal proposé à notre conduite serait toujours à peu près le même, il y aurait dans la suite des siècles comme des poussées plus énergiques vers le bien, et le christianisme correspondrait à la plus intense de ces épidémies de pureté et de bonté. Il aurait été le plus retentissant des *sursum corda* auxquels l'humanité ait répondu. C'est par l'accent, par le souffle que le livre de saint Ambroise diffère de celui de Cicéron, quand il n'en diffère pas autrement. Ces irrégularités même de composition, ces intempérances, ces répétitions, défauts littéraires que nous avons signalés ailleurs, nous apparaissent maintenant comme la marque d'une sève qui déborde, de sorte que ces imperfections du livre pourraient être interprétées à l'avantage de la morale qu'il expose. Cette morale chrétienne ne connaît ni les cadres trop parfaits, ni les formules usées à force d'avoir servi, ni cette diminution d'éclat et d'attrait que subit un idéal trop longtemps contemplé. Le temps et le formalisme ne l'ont pas encore atteinte. Elle est tout âme encore, et c'est pourquoi elle agit plus fortement sur les âmes.

Il nous reste une dernière remarque à faire. Nous avons parlé jusqu'ici de la morale chrétienne comme si le Christ n'avait pas existé. Or le souvenir toujours présent de sa vie et de sa mort est ce qui donne à cette morale un caractère et une autorité incomparables. Elle n'enseigne rien qui n'ait été pratiqué. Celui qui est le législateur de toute vertu en est en même temps le modèle. Il est venu donner l'exemple aux hommes, et, du même coup, rehausser par sa divinité le prix des vertus humaines. C'est surtout quand on cherche à la

charité et à la miséricorde chrétiennes des analogies dans les philosophies antiques qu'il faut ne pas oublier la signification nouvelle que l'histoire du Christ leur a donnée. Dieu les a choisies pour se montrer au monde sous leurs espèces. Il les a faites divines en se faisant homme. Ce ne sont plus, comme dans les livres des païens, les fleurs exquises d'une moralité raffinée. Elles deviennent l'explication de tous les mystères et la raison d'être de toutes choses. Par elles, à la lettre, nous nous faisons semblables à Dieu, et conformons notre vie aux fins universelles. Il est d'autres vertus chrétiennes dont nous retrouverions l'image dans la vie humaine du Christ. Il s'est fait humble, il s'est fait pauvre, obéissant. Quelle précision et quelle force données par ces divins exemples aux devoirs qui en découlent! Enfin ce n'est pas seulement telle ou telle vertu, c'est la vertu tout entière que le Christ est venu honorer et diviniser. Si l'antiquité païenne avait eu l'idée de l'Incarnation, elle eût fait de son Dieu quelque être rayonnant de force et de beauté. Il eût remporté les couronnes de tous les jeux. Apollon eût été son nom. Le Dieu des chrétiens n'a rien voulu pour lui de tout ce qui enorgueillit les hommes. Mais, excluant à tout jamais de la définition du divin les qualités qu'il n'a pas daigné revêtir, il a exalté, en s'incarnant en elles, ces qualités du cœur qui sont à la portée de tous; et cette suprématie de la moralité est demeurée un des points fixes de la pensée moderne, vestige de christianisme chez les âmes qui s'en croient le plus affranchies.

III

Économie politique de saint Ambroise.

Nous avons parlé d'une vertu qui serait la pauvreté. Cela suppose que le contraire de la pauvreté, la richesse, a en elle-

même quelque chose d'immoral. Et telle est bien la doctrine de saint Ambroise. Appeler cette doctrine une économie politique, c'est légèrement forcer le sens des mots, puisqu'elle consiste à jeter l'anathème sur ce qui fait l'objet de la science économique. Ce n'en est pas moins la façon la plus commode de la désigner, ainsi que toutes les idées qui font corps avec elle. Et cette économie politique tient une telle place dans le traité *Des Devoirs* que nous lui en avons fait une spéciale dans cette étude.

Pour en mesurer avec exactitude l'austérité, il faut la comparer non à nos mœurs ni même à nos idées, mais, comme notre sujet nous y invite, aux idées mêmes de Cicéron sur les mêmes questions. Nous verrons que, très éloignés sur quelques points, nos deux auteurs se rapprochent sur d'autres, et qu'en définitive ils sont souvent plus près l'un de l'autre que nous ne sommes d'eux. Cicéron a le respect de la propriété individuelle. Il commence par dire toutefois qu'à l'origine tous les biens étaient communs ; puis, sans insister sur le problème d'histoire et de droit qu'il soulève, il passe aux modes d'acquisition de la propriété. Suffisent-ils à en assurer la légitimité, ou représentent-ils seulement une origine de fait, c'est là une difficulté dont Cicéron n'a même pas eu conscience. Pour un Romain, légalité et légitimité se confondent. Quoi qu'il en soit, ces modes sont au nombre de six : le droit du premier occupant, la guerre, la loi, une transaction, une convention, un partage (1). Cette énumération diffère de celle que donnent les jurisconsultes ; et s'il fallait y voir une théorie véritable du droit de propriété, nous aurions plus d'une réserve à faire, ne serait-ce que sur cette absolution donnée aux rapines dont la guerre est l'occasion. Malheureusement cette phrase de Cicéron servira d'autorité et d'excuse aux pires doctrines (2). Quant à la

(1) CICÉRON, *De off.*, I, 7.
(2) Voir DESJARDINS, *les Devoirs*, p. 221.

répartition de la richesse qui résulte de l'un ou de l'autre de ces fait légaux, il faut l'accepter sans murmure. Chacun doit être content de son lot, et Cicéron a des paroles dures pour les grands socialistes d'alors, les Gracques (1). Non seulement d'ailleurs il est coupable de convoiter le bien d'autrui, il est coupable aussi de gaspiller son patrimoine (2). Cicéron a une morale de propriétaire. Ce qu'il veut, c'est le *statu quo*.

De tous les moyens de gagner de l'argent, c'est l'agriculture qu'il trouve le plus honorable. Il admet encore le grand commerce, surtout après fortune faite, et lorsqu'ayant beaucoup navigué le trafiquant, enfin enrichi, se retire dans ses terres, et devient à son tour propriétaire rural. Il considère qu'alors il monte en grade et ferme les yeux sur son passé. Il n'a rien à dire contre ce que nous appelons les carrières libérales. Mais le petit commerce, qui consiste à acheter pour revendre un peu plus cher, vit pour lui de fraude et de mensonge. Il condamne comme serviles tous les métiers manuels, surtout ceux qui sont les pourvoyeurs de nos jouissances. Tous ces jugements sont l'effet d'idées morales dont quelques-unes survivront. Mais ils sont surtout l'effet des mœurs. Comme il y avait alors des esclaves, il y avait des métiers d'esclaves, et qui étaient avilis par la condition de ceux qui s'y livraient. De nos jours au contraire l'égalité des hommes a diminué la distance qui sépare les professions, et s'il en est que nous continuons à mépriser, nos mépris sont mieux fondés. Ceux de Cicéron d'ailleurs atteignent, plus encore que les artisans, les receveurs de contributions et les banquiers (3). Ils trahissent avec force un état social très différent du nôtre, où la richesse mobilière est mal vue, et où on n'estime pas les gens d'après ce qu'ils gagnent. Mais cette singulière morale, qui condamne les petits profits,

(1) Cicéron, *De off.*, II, 23.
(2) *Id.*, II, 19.
(3) *Id.*, I, 42.

a le respect des grandes fortunes. Cicéron a pour l'argent les sentiments d'un grand seigneur. Il en laisse à des inférieurs le maniement, mais tient fort à tout ce qu'il procure. Il y a plus de hauteur aristocratique que de réel scrupule dans son dédain. Des jugements analogues, chez saint Ambroise, auront des causes toutes différentes. Il n'en fallait pas moins signaler les analogies, et faire d'avance la part du temps et des mœurs dans certaines façons de penser qui vont nous surprendre.

La part de saint Ambroise et du christianisme restera assez grande, nous allons le voir, et les économistes de l'école orthodoxe, qui se croient de bons chrétiens, auront assez de peine à se démontrer que leurs deux orthodoxies peuvent vivre en paix (1). Nous savons que saint Ambroise est peu soucieux du droit et des droits. Pour le droit de propriété, non seulement il ne l'établit pas, il le nie. « La nature a tout mis en commun... Elle a créé le droit collectif, l'usurpation a créé les droits individuels (2). » A ce texte, qui a été souvent cité, d'autres font cortège. — Et à quoi bon ce renversement des lois naturelles? Saint Ambroise éprouve une ironique pitié pour ces fortunes enviées qui sont à la merci d'un héritier prodigue. Pour les amasser pourtant, on a voyagé nuit et jour, on a passé une vie inquiète à supputer des prix de vente et des prix de revient, à craindre des voleurs ou des naufrages (4). Ainsi l'araignée tisse laborieusement une toile inutile (5). — Et ce n'est pas assez de dire que les richesses ne servent à rien. L'argent répand autour de lui comme une contagion malsaine, et gâte tous nos sentiments, ceux que nous éprouvons comme ceux dont nous sommes l'objet. Aussi les riches n'ont-ils pas de vrais amis (6). L'argent

(1) Voir Joly, *le Socialisme chrétien.*
(2) Saint Ambroise, *De off.*, I, 132.
(3) Voir Janet, *Histoire des idées politiques*, t. I, p. 319.
(4) Saint Ambroise, *De off.*, I, 242-243.
(5) *Id.*, I, 244.
(6) *Id.*, III, 134.

jette toujours ceux qu'il fascine dans quelque bassesse (1). Le mépris de l'argent est, au contraire, une forme et une garantie de la justice (3). Les prêtres, tout au moins, doivent avoir peur de lui, et n'intervenir dans aucune affaire où l'argent est mêlé (2). Le Seigneur avait dit à ses disciples : « Ne possédez ni or, ni argent, ni monnaie. » Et il faut aller jusqu'à cette interdiction pour extirper de nos cœurs les racines de l'avarice (4). Si nous ne les extirpons pas, nous faisons nos cœurs à l'image du démon, et préparons notre damnation (5). Car les satisfactions obtenues ici-bas nous seront comptées en déduction de nos mérites, et nous n'aurons que des dettes envers Dieu au règlement final.

Comme ailleurs nous disions que l'amour des pauvres avait engendré l'amour de la pauvreté, la haine de la richesse se change en haine des riches. D'abord parce que ce sont de mauvais riches, puis simplement parce qu'ils sont riches. Il n'y a point de place pour eux dans le royaume des cieux. « Malheur à vous qui êtes riches, car vous n'avez plus rien à attendre; malheur aussi à ceux qui rient, car ils pleureront (6). » Mais c'est ailleurs que dans le traité *Des Devoirs*, dans un écrit sur *Naboth*, que les invectives de saint Ambroise sont le plus véhémentes, et ressemblent le plus à un programme social. On sait l'histoire de ce possesseur d'une petite terre aux dépens duquel Achab voulut arrondir son bien. Or tout pauvre qu'on lèse fait revivre cette histoire. En lui Naboth est persécuté de nouveau, et devant cette rage de posséder qui s'empare du riche, le pauvre n'a plus qu'à s'en aller, et voilà comment la terre est privée des bras qui la cultivaient (7). « O riches, jusqu'où prétendez-vous pousser

(1) Saint Ambroise, *De off.*, III, 57-58.
(2) *Id.*, II, 133.
(3) *Id.*, III, 59.
(4) *Id.*, II, 128.
(5) *Id.*, 214 ; Cf. I, 28 ; II, 66.
(6) *Id.*, II, 16.
(7) Saint Ambroise, *De Nabuthe*, I, 1.

votre cupidité? Avez-vous rêvé d'être seuls sur la terre? De quel droit exilez-vous du sein de la nature celui que la nature a fait votre semblable? La terre est le bien commun des pauvres et des riches. C'est pour tous qu'elle a été créée. Pourquoi vous en attribuer la possession à vous seuls? Est-ce que les anges se sont partagé les espaces du ciel? Les oiseaux parcourent toutes les régions de l'air sans y tracer de frontières. Les poissons vivent dans l'eau comme dans un domaine commun, et les troupeaux paissent dans les mêmes paturages. Il n'y a que toi, ô homme, qui refuses tout partage, et recules les limites de ton bien jusqu'à ce que tu n'aies plus de voisins (1). »

Un idéal domine toutes ces diatribes contre l'argent, celui d'une société vraiment fraternelle où il ne jouerait aucun rôle, où tout serait à la disposition de tous, où il n'y aurait point de pauvres, et surtout point de riches. Et cet idéal est celui que réalisèrent les premières communautés chrétiennes, celui que, dans un cercle étroit, cette société modèle, l'Église, réalise encore. On s'attend à ce que saint Ambroise conclue et rappelle les chrétiens au droit naturel et à leurs propres commencements. Mais son socialisme s'arrête en route et contient plus de regrets que de revendications et d'espérances. Et il en est ainsi, avec d'imperceptibles nuances, de tous les Pères de l'Église. Il y a à cela une cause historique dont nous avons déjà vu d'autres effets. Le christianisme, en devenant la religion de la majorité, se défit de mœurs et d'exigences qui ne pouvaient convenir qu'à une secte. Il accepta l'état social qui s'offrait à lui, et s'efforça, sans se faire l'apôtre d'aucune révolution matérielle, de le renouveler par son esprit. — A cette cause historique d'autres s'ajoutent, plus essentielles au christianisme. Au chrétien, pour qu'il revendique sa part de richesses, il manque d'y tenir. Il n'y a pas de socialisme sans un élément de convoitise. Un idéaliste

(1) Saint Ambroise, *De Nabuthe*, III, 12.

n'est socialiste que pour les autres; pour lui il ne demande rien ; et c'est un socialisme bien platonique quand les intéressés ne demandent rien. Le christianisme, en répandant le renoncement, combattait à l'avance les effets dangereux pour l'ordre établi de sa prédication contre les riches. Et il se trouvait protéger, de la façon la plus efficace, dans leurs intérêts matériels, ceux-là même qu'il traitait si mal. Faisant aimer aux pauvres leur pauvreté, aux humbles leur humilité, il préparait pour ceux qui veulent avoir leur règne ici-bas des sujets dociles et des victimes volontaires. Le même saint Ambroise, qui comparait naguère chaque riche à un accapareur, s'adresse ainsi aux pauvres : « Pourquoi vous lamenter? L'oiseau de l'air n'est-il pas plus pauvre que vous, et pourtant il est joyeux, il ne se désespère pas, il chante, car Dieu a soin de lui. Soyez donc comme l'oiseau, sans crainte au sujet de votre existence, et remettez-vous-en à la bonté divine (1). »

Mais la pauvreté de quelques-uns est nécessaire aux fins de Dieu. Il faut qu'il y ait de la pauvreté sur la terre pour qu'il y ait de la résignation et de la charité. La bonté divine soulagera donc les pauvres, mais ne les fera pas sortir de leur condition de pauvres. D'ailleurs saint Ambroise bénit cette condition, nous le savons, plus qu'il ne la plaint. Cette différence d'appréciation sur l'objet de l'éternel litige, la richesse, distingue profondément l'économie politique chrétienne de toute autre. Bien loin de placer l'idéal dans une progression indéfinie de la richesse, le christianisme le placerait volontiers dans son extinction. Dans le paradis de certains gnostiques, il ne doit point y avoir de sexes; dans celui de saint Ambroise il n'y aurait point de riches.

Mais pourquoi y en a-t-il maintenant? crie notre justice. Pourquoi aux uns la résignation, aux autres la charité? Il faut

(1) SAINT AMBROISE, *Hexæm.*, V, 17.

le répéter, ce ne sont pas là des problèmes chrétiens. Le christianisme ne reconnaît point de droits. Les riches n'en ont pas sur leurs richesses, ce qui pourrait nous faire croire que les pauvres en avaient. Mais les pauvres n'en ont pas davantage, et de la répartition des biens résultent seulement pour les uns et pour les autres des devoirs. Cette primauté de la notion de devoir sur celle de droit est une nouvelle différence entre l'économie politique chrétienne et celle des philosophes rationalistes. Nous venons de dire quel est le devoir des pauvres, et nous pressentons bien quel est celui des riches. Mais il ne s'agit pas, comme dans la morale de Cicéron, comme dans nos morales contemporaines, d'un devoir large, gratuit, et comme d'un luxe nouveau qui serait la charité. Il faut partir de cette idée que leurs richesses n'appartiennent pas aux riches, surtout pour qu'ils en jouissent, mais qu'elles ne sont entre leurs mains qu'une occasion de sacrifice et un instrument de bonté. Il sera dit aux puissants : Je vous ai faits tels pour venir en aide à la veuve et à l'orphelin dans la détresse. Votre force vous a été donnée, non pour opprimer, mais pour protéger. Il sera de même dit au riche : Tout ce que je t'ai donné, c'est pour t'ôter toute excuse, si tu ne suis pas mes commandements. Mais quel privilège de la grâce divine de n'avoir qu'à ouvrir sa porte à tout venant, de pouvoir se faire le père de ceux qui souffrent, et de se procurer ainsi des créances sur le ciel et sur Dieu (2) ! La richesse apporte donc des devoirs supplémentaires qui sont comme sa rançon. Mais, pour celui qui les remplit, elle est elle aussi, comme la pauvreté, un moyen de salut, loin d'être seulement, ainsi qu'elle nous apparaissait d'abord, une chance de damnation. Le tout est de voir en elle non les jouissances, non les droits, mais les devoirs qui en résultent. Elle est une fonction.

Quant aux moyens de l'acquérir, saint Ambroise ne nous

(1) Saint Ambroise, *De off.*, I, 63.
(2) *Id.*, I, 39.

laisse guère de choix. C'est là d'ailleurs que nous allons voir saint Ambroise se rencontrer avec Cicéron. Une terre possédée de père en fils représente à sa façon la continuité et la tradition; surtout si elle est petite, elle se dépouille de sa valeur propre pour prendre une valeur de symbole. Aux instincts de propriétaire, qu'elle éveille en nous, il se joint quelque piété. Elle nous parle des ancêtres qui ont mêlé en elle leur travail et leurs âmes. Elle fait partie de la famille, non comme une chose, mais comme un être vivant, comme un serviteur infatigable qui survit à toutes les générations de ses maîtres. L'échanger, surtout l'échanger contre de l'argent, serait un sacrilège. La richesse mobilière est frappée d'infériorité morale. Elle a contre elle d'être faite pour le trafic, d'avoir quelque chose de fugitif et d'anonyme, de ne point dire d'où elle vient, de ne point porter enfin de traces visibles de l'effort humain, c'est-à-dire de ce qu'il y a de moral dans la richesse. Et ces sentiments n'ont pas encore disparu tout à fait de nos esprits. De telle sorte que non seulement il n'est pas contraire à la religion de jouir paisiblement de l'héritage paternel, mais cela nous est une obligation filiale. Au droit de propriété se substitue ainsi, dans la pensée de saint Ambroise, un devoir envers la propriété, qui est d'en être un usufruitier fidèle et reconnaissant. Telle est du moins la morale qui ressort de l'histoire de Naboth (1).

Comme la possession même de ce sol qu'elle exploite, l'agriculture est légitime et respectable. Nous avons affaire à une conception toute patriarcale de la richesse et de la production de la richesse. Il y a quelque chose en effet de plus antique, de plus fier à n'attendre que de la terre seule ce dont nous avons besoin. Cela ne nous met pas sous la dépendance des hommes, et ne risque pas d'avilir nos caractères. Le paysan qui cultive s'estime encore, à l'heure qu'il est, très supérieur à l'artisan du

(1) Saint Ambroise, *De off.*, I, 63 ; Cf. *De Nabuthe.*

bourg voisin ou au colporteur qui passe. La terre anoblit. Mais ce ne sont pas ces raisons de dignité que fait valoir saint Ambroise. Il est plutôt frappé de la proportion qui existe dans l'agriculture entre la peine et le salaire, comme si la grêle et la sécheresse ne commettaient jamais d'injustice. Que de vertus, patience, méthode, soin, sollicitude, ne faut-il pas pour être un bon agriculteur? Nous récoltons en définitive ce que nous avons semé. C'est cela qui moralise nos profits, et nous-mêmes par surcroît. Mais surtout il n'y a point de place dans la lutte que nous soutenons contre le sol pour la ruse et pour la fraude. Notre récolte ne fait point tort à la récolte de notre prochain, et celle-là est seulement une richesse vraiment acquise qui n'est pas d'un autre côté et pour une autre personne une richesse perdue (1).

Quelques traits nous ont déjà fait connaître les sentiments de saint Ambroise à l'égard du commerce. Il n'y voit que faux poids et que fausses mesures (2), tort fait à autrui, fortunes volées. Il n'a pas l'idée d'un commerce honnête; mais celui-là même lui paraîtrait vil, parce qu'il tend constamment l'esprit vers le gain, et substitue à l'échange fraternel des services la lutte de l'offre et de la demande (3). C'est surtout dans ce qu'on appelle la spéculation que disparaît toute trace de l'esprit chrétien. Si vous vendez du blé en temps de disette, qu'au moins ce soit votre blé à vous (4). Mais ceux qui entassent des provisions dans leurs greniers, et qui attendent comme une bonne fortune pour eux la misère publique, qui la créent même par leurs accaparements, ceux-là ne sont point d'habiles commerçants, mais des fourbes et des traîtres, et saint Ambroise

(1) Saint Ambroise, *De off.*, III, 38-41. Saint Ambroise s'inspire ici sans aucun doute des *Économiques* de Cicéron, qui s'était lui-même inspiré des *Économiques* de Xénophon.

(2) Saint Ambroise, *De off.*, III, 65.

(3) *Id.*, I, 242; III, 37, 57.

(4) *Id.*, III, 39.

les compare aux voleurs de grand chemin qui épient le moment propice pour sauter à la gorge du voyageur (1). Il s'agit cependant là de l'enfance de l'art en fait de spéculation. On peut juger dès lors ce que saint Ambroise penserait de nos jeux de hausse et de baisse, qui sont des jeux, ce qui est déjà fort répréhensible, et qui sont en outre des jeux d'où, par définition, toute loyauté est bannie, ce qu'il penserait en un mot de cette morale des affaires si différente de sa morale à lui, et dont la moindre tolérance est de permettre un enrichissement dont le travail n'est pas l'origine.

Mais nous n'avons pas besoin de conjecturer les sévérités de saint Ambroise envers un commerce bien connu de son temps, le commerce de l'argent. Il nous suffit d'écouter ses paroles : « Nous devons nous aider les uns les autres, ramener à notre frère sa brebis égarée ; nous devons prêter enfin, et nous ferions payer ces services qui sont dus, et nous demanderions plus que nous n'avons donné (2) ! C'est un vice d'esclave de voler, et une seule chose distingue de la conduite d'un serviteur infidèle ces exactions des riches, c'est qu'elles se font au grand jour (3). » Saint Ambroise a, au contraire, des sous-entendus bienveillants pour le débiteur insolvable (4). Entre le créancier et le débiteur, entre le fort et le faible, il ne tient pas la balance égale, et sa sympathie est pour le faible. Cela est bien chrétien. Nos contemporains plus soucieux, non seulement du droit, mais de la dignité de chacun, jugent autrement, et ne pardonnent pas à celui qui a donné prise sur lui. Il faut noter cette nuance morale.

Ses fonctions de préfet, puis d'évêque, avaient mis saint Ambroise en présence d'effroyables détresses et de cruautés

(1) Saint Ambroise, *De off.*, III, 41.
(2) *Id.*, III, 20.
(3) *Id.*, III, 22.
(4) *Id.*, I, 148.

sans nom. Une loi autorisait les pères à solder leurs dettes avec la liberté de leurs enfants. Un créancier impitoyable accule un père à ce mode de payement. « C'est mon argent qui les a nourris en définitive ; ils m'appartiennent. Leurs services m'indemniseront. Allons ! qu'on les estime par tête (1). » Mais voici un autre cas : Un père a plusieurs fils, et n'en doit qu'un. Lequel d'entre eux va-t-il livrer? « Quel est celui que mon fournisseur de blé trouvera le plus à son gré? Sera-ce l'aîné? Mais c'est celui qui le premier m'a donné le nom de père. Sera-ce le plus jeune? Mais son âge même m'attendrit en sa faveur... Malheureux que je suis! Je ne sais que faire, et je n'ai pas le cœur de choisir (2). » Une autre loi autorisait le créancier à faire surseoir à la sépulture de son débiteur jusqu'à l'acquittement de la dette par les héritiers. Saint Ambroise eut un jour à intervenir dans une affaire de ce genre, mais ce fut pour ordonner que la loi fût exécutée et le cadavre livré à celui qui le réclamait. « Prends donc ce corps; veille bien à ce qu'il ne t'échappe pas, serre-le dans ta chambre!... Au reste ton avarice peut se réjouir, car voilà un prisonnier qui ne te coûtera pas à nourrir. » Et le convoi, sur les ordres de l'évêque, va, au milieu de l'indignation populaire, tout droit chez le créancier. Celui-ci demande grâce et prie qu'on délivre sa maison de ce mort et du scandale que cause sa présence. « Non, je ne veux pas te faire tort. Garde ton bien. » Et il fallut que le créancier lui-même et les siens prissent sur leurs épaules, pour le conduire à cette dernière demeure qu'ils lui avait disputée, le corps de leur victime (3).

De telles mœurs, de tels abus justifient les colères de saint Ambroise, et de tels riches n'étaient pas pour lui faire aimer la richesse. Nous sommes en un temps où la banque n'a

(1) Saint Ambroise, *De Tobia*, VIII, 30.
(2) Saint Ambroise, *De Nabuthe*, V, 21.
(3) Saint Ambroise, *De Tobia*, X, 36-37.

d'autre forme que l'usure, et où l'usure va jusqu'à l'oppression. Cet état social ne permettait pas à saint Ambroise de prévoir et d'apprécier le rôle bienfaisant de capitaux accumulés, puis se répandant partout, comme une sève, pour éveiller l'industrie et accroître, avec la somme de travail, la somme de bien-être. S'il l'avait prévu, il eût été plus indulgent pour un mal d'où naît tant de bien. Mais quelles que soient les nécessités, providentielles peut-être, auxquelles obéit la circulation des richesses, dans cet ordre les nécessités, même providentielles, ne sont que provisoires. Les lois économiques se transforment; et si l'économie politique de saint Ambroise nous paraît quelque peu rudimentaire, si elle méconnaît quelques-unes des données des problèmes actuels, en revanche elle est pleine de cet esprit de charité qui n'a pas pénétré encore dans la moelle de nos sociétés, et dont il est trop commode de dire qu'il n'y pénétrera jamais. Elle nous aide donc à nous défendre contre un optimisme qui pourrait bien n'être que notre égoïsme mis en théorie.

Saint Ambroise n'est ici que l'un des représentants d'une tradition ininterrompue dans le christianisme. Clément d'Alexandrie s'était demandé, nous nous en souvenons, si un riche peut être sauvé. Saint Augustin nie que l'on possède légitimement les biens dont on ne fait pas usage pour la charité (1). Et nous pourrions multiplier ces exemples. Au XIIIe siècle, le chapelain d'un roi, Robert de Sorbon, a, sur cette question, le parler plus rude encore que les premiers Pères : « Je professe que tous les usuriers, les thérauriseurs qui détiennent la chose d'autrui sont des larrons, et qu'au jour de la mort le diable les saisira comme des larrons pour les conduire à ses gibets. Ils ont maintenant les mains si serrées que rien ne s'en échappe, mais, à leur mort, on ouvrira leurs coffres, qu'ils ont tenus si bien fermés, pour en ex-

(1) Saint Augustin, *Ep.*, III, 153.

traire les richesses qui leur étaient chères comme leurs entrailles. Je les compare à des pourceaux qui sont, tant qu'ils vivent, de grande dépense. Un pourceau coûte beaucoup à celui qui veut le bien nourrir, et pourtant il ne rapporte rien, tant qu'il vit, et ne fait que souiller la maison. Mais un pourceau mort est de grand prix (1). » Ce sont d'autres chapelains de roi, au XVII[e] siècle, qui font entendre les discours les plus étonnants pour qui ne se souvient pas de la traditionnelle partialité de l'Église, quand il s'agit des pauvres. Pour Bourdaloue, comme pour saint Augustin, les riches ne sont pas les véritables propriétaires de leur richesses. Ils sont les intermédiaires, les ministres de la charité divine, et les pauvres sont les receveurs de Dieu (2). Pour Bossuet, comme pour saint Ambroise, les pauvres sont les membres du corps mystique de Jésus-Christ ; leurs souffrances renouvellent sa Passion, et ce n'est pas de la pitié que nous leur devons, mais du respect. Ils sont les enfants véritables de l'Église où les riches sont des étrangers. « Mais le service des pauvres les naturalise, et leur sert à expier la contagion qu'ils contractent parmi leurs richesses (3). » Ces dernières paroles de Bossuet sont à la fois l'exacte et admirable traduction de quelques-unes des idées que nous avons rencontrées chez saint Ambroise.

Dirons-nous enfin que ce qu'on a appelé, à tort ou à raison, le socialisme chrétien (mais nous savons maintenant ce qu'il faut entendre par là) est une tradition tellement inhérente au christianisme que, dans cette tradition, l'Église se retrempe, quand elle sent s'épuiser en elle les principes de vie, et qu'elle reprend alors des airs de jeunesse dont on ne la croyait plus capable. Mais nous assistons de nos jours à l'une des crises les plus dramatiques de l'histoire morale. Cette vieille alliance du

(1) Cité par LANGLOIS, *L'éloquence sacrée au moyen âge* (*Revue des Deux Mondes*, 1er janvier 1893).

(2) BOURDALOUE, *Sur l'aumône* (VIII[e] dimanche après la Pentecôte).

(3) BOSSUET, *Sur l'éminente dignité des pauvres.*

socialisme et de la religion sera-t-elle dénoncée, et le socialisme émancipé rejettera-t-il définitivement un patronage devenu plus gênant qu'utile? L'Église pense avec raison que ce divorce serait pour elle la plus rude des épreuves. L'Église peut se passer d'avoir avec elle les riches et les puissants; mais l'Église abandonnée par les pauvres semblerait reniée par celui qui l'a fondée et qu'elle a tant de fois identifié avec eux. Quoi qu'il en soit, ce patronage, qu'elle s'est si longtemps attribué, restera sa marque dans l'histoire. Le christianisme a une morale sociale. Les morales antiques étaient restées fermées non seulement aux solutions qu'il apporte, mais aux problèmes qu'il soulève.

IV

Principes nouveaux.

Dans toute morale il y a une conception de la vie, une philosophie. Dans la morale chrétienne il y a plus qu'une philosophie, à savoir une religion, ce qui signifie que le mystère du monde est associé aux règles de la conduite, que la bonne volonté s'enflamme de toutes les ardeurs de la foi, que la vertu et la piété enfin tendent à se confondre, et à former comme un degré supérieur de l'une et de l'autre. Cette étroite union de la religion et de la morale suffit à distinguer le christianisme de toutes les autres religions, et sa morale de toutes les autres morales. Ce sont les prophètes d'Israël, ainsi que nous l'enseigne M. Renan (1), qui l'ont scellée. « Les païens avaient une morale, a dit Théodoret, le paganisme n'en avait point. » Tous les essais de morale indépendante auxquels nous assistons sont, en ce sens, des retours au paganisme. Mais nous ne pou-

(1) *Histoire du peuple d'Israël.*

vons pas faire que ces morales, quoique affranchies de tout dogme, n'aient gardé de la religion l'accent, l'émotion, la mysticité, qu'elles ne donnent asile en elles au sentiment religieux de l'obligation, et n'appellent cette inclination de tout notre être qui y répond, et qui ressemble à un acte de foi. La vie morale est pour longtemps encore, même chez les incroyants, une forme de la vie religieuse. Les croyances disparues en effet, la croyance reste, comme disposition de notre âme, et cherche un emploi. Le devoir lui en fournit un. Le devoir est devenu dieu.

Mais, au temps d'Ambroise, c'est Dieu lui-même qui entre dans la morale et la fait graviter autour de lui. Il faut pourtant commencer par rappeler ici que le traité *Des Devoirs* nous présente comme deux morales parallèlles, juxtaposées, mais non confondues. Tantôt nous avons affaire à une morale purement humaine et qui, comme le stoïcisme, fonde nos devoirs sur notre nature ; tantôt la morale n'est plus qu'un enseignement divin, et que la présence de Dieu dans les âmes. C'est ce second aspect du livre d'Ambroise que nous voulons maintenant étudier, sans oublier toutefois qu'il en existe un autre, et qu'en outre notre auteur ne s'est pas donné la peine de se mettre d'accord avec lui-même. Nous allons observer dans la composition de tous les modes de la vertu humaine l'effet de cet élément nouveau : la croyance en Dieu. Sans doute ce n'est pas absolument une nouveauté de croire en Dieu. Il y a des dieux dans l'antiquité ; il n'y en a même que trop. Et il serait faux de prétendre que ce soient des dieux fainéants et qu'ils restent indifférents à la conduite des hommes. Mais ils sont trop près de l'humanité, et leur autorité n'est fondée que sur la crainte. Puis ils ont de notre nature surtout les passions et les faiblesses, et les exemples qu'ils donnent nuisent aux règles qu'ils devraient faire respecter. Leur histoire se compose justement de tout ce que les hommes ne doivent pas faire. Enfin ils sont sensibles aux présents des

hommes plus qu'à leur vertu. Ce ne sont pour la morale que des alliés intermittents et compromettants. Quant au dieu des philosophes, il est d'une essence plus pure, mais il ne vit pas. C'est un idéal qu'ils ont composé avec le meilleur d'eux-mêmes et où ils reconnaissent leur œuvre alors même qu'ils l'adorent.

Seul, le Dieu des chrétiens est vraiment Dieu. Il est unique, et cette condition fera désormais partie de la définition de Dieu. Il vit, et rien ne vit que par lui. Il est créateur, ce qui l'élève à une hauteur infinie au-dessus de ses créatures, et met entre elles et lui des liens à la fois plus forts et plus tendres. Mais nous voulons insister surtout sur les caractères moraux qu'il revêt; car de cette union de la religion et de la morale, dont nous parlions, l'effet est double, et se fait sentir sur la religion comme sur la morale elle-même. Donc les honnêtes gens ont cette fois un Dieu fait pour eux et comme eux, un Dieu qui vaille au moins un honnête homme; et, ce qui est extraordinaire, c'est qu'il ait pu y avoir d'autres dieux. En outre, tout ce qui concerne la vertu est la grande affaire de son gouvernement. Il est le témoin attentif non seulement de nos actes, mais de nos pensées (1), et sa justice nous attend (2). Nous avons dit et redit que le dogme de la providence passa du stoïcisme dans le christianisme. Mais il n'y passa pas tel quel, et sans être modifié lui-même par les préoccupations différentes des âmes auxquelles il s'adressait. Pour les stoïciens la providence est la garantie de l'ordre universel; c'est elle qui défend, contre les altérations que lui ferait subir le hasard, la sainte beauté du Cosmos. Pour les chrétiens, auxquels la justice importe plus que la beauté, elle est surtout le pouvoir qui répartit les biens et les maux, et qui doit proportionner ses faveurs à nos mérites. La philosophie païenne sacrifiait trop volontiers le détail à l'ensemble, et prenait son parti des misères individuelles.

(1) Saint Ambroise, *De off.*, I, 54.
(2) *Id.*, I, 124.

C'est justement contre la flagrante immoralité de ces sacrifices, s'ils n'ont dans l'histoire de chacun leur justification, que s'étaient élevés les prophètes d'Israël. L'explication des souffrances inexpliquées, et aussi celle de certains bonheurs scandaleux compta, après eux, au nombre des problèmes auxquels une religion devait répondre. Après eux la pitié et la justice devinrent les attributs essentiels de Dieu. L'ordre moral occupa ses plus secrètes pensées, avant l'ordre physique. Il se dépouille ainsi de ce caractère de loi abstraite et insensible qui était celui de la providence stoïcienne, et prend ceux d'une personne. C'est un Jéhovah qui n'enferme plus sa protection dans les frontières d'un petit peuple, et dont l'autorité s'est adoucie en s'étendant.

Il nous faudrait ajouter ici que le dogme chrétien, dans la précision de tous ses détails, semble fait pour les conséquences morales qu'on en peut tirer, et il nous faudrait développer une à une ces conséquences. Que Jésus-Christ soit homme et soit Dieu tout à la fois, qu'il soit l'Homme-Dieu, cela, par exemple, donne une portée particulière aux leçons de sa vie qui, venant d'une nature purement humaine, seraient moins autorisées, d'une nature purement divine, moins accessibles à notre imitation. Et une démonstration analogue pourrait se répéter à propos de chaque article de foi. Les pratiques de la dévotion chrétienne vinrent à leur tour mettre une marque spéciale sur les âmes, et se mêler à la morale même, au point qu'on ne distingue plus entre l'exactitude de l'observance et la rectitude de la conduite. De tout cela résultent pour notre volonté les directions les plus précises et les plus savamment coordonnées. Mais nous nous écartons de plus en plus des stoïciens et de l'autonomie morale. Toutes ces idées, que nous indiquons à peine, mériteraient d'être longuement étudiées ; mais, pour les étudier, nous sortirions des limites que notre programme nous impose. En fondant la comparaison de deux morales, déjà si

souvent comparées, sur la comparaison de deux livres où elles se sont exprimées, nous avons pris sur le vif, et fixé des oppositions d'idées et de sentiments le plus souvent fuyantes. Mais une certaine diminution du sujet est la rançon de cette précision que nous nous sommes efforcé d'obtenir. Le traité *Des Devoirs* de saint Ambroise ne contient pas toute la morale du christianisme, nous avons eu la précaution de le dire, et le plan qu'il emprunte obscurcit en particulier cette pénétration du dogme et de la morale qui est un caractère éminent tout à la fois du dogme chrétien et de la morale chrétienne. L'influence de Cicéron se manifeste ainsi non seulement dans ce que dit Ambroise, mais dans ce qu'il ne dit pas.

Nous ne trouvons donc dans le traité *Des Devoirs* que les principes généraux de la philosophie chrétienne; mais il suffisent à incliner la morale dans un sens nouveau. Ce Dieu, dont nous avons parlé, exige qu'on croie en lui; et nous avons déjà vu comment la foi, dans la liste des vertus, se substitue à la science, sans que saint Ambroise insiste assez sur l'importance de ce changement. La foi implique quelque chose de déjà moral, dans le sens moderne du mot, un vouloir, un choix, un risque, un don de soi. Les anciens plus purement intellectualistes fondaient au contraire la moralité sur la science. Mais c'est là un point de vue pour longtemps abandonné. Le christianisme a placé la conscience hors du domaine de la science. Le devoir des kantiens, cette divinité intérieure, délaisse à son tour la raison spéculative pour la raison pratique. En quoi le kantisme diffère du stoïcisme de la même façon que le christianisme. Cette suprématie accordée à la volonté sur la raison caractérise donc la philosophie chrétienne, et toutes les doctrines qui sont issues d'elle.

Il est à remarquer en outre que la foi, qui semble ne nous procurer qu'une servitude, nous affranchit à sa manière. Car cette servitude, du moins, est volontaire. La religion devenant

affaire de conscience, la foi nous émancipe des religions légales, et élève en dignité, si l'on peut dire, le sentiment religieux lui-même, par ce qu'elle y mêle de liberté. Voilà encore ce qu'il y a de moral dans la foi. Mais il pourra arriver que cette foi se subordonne le reste de la morale au point de lui faire tort, et ressemble au moyen court de certains gnostiques. Ainsi l'idée de Dieu aura servi à déprécier nos devoirs qu'elle devait vivifier (1). Sans compter qu'avec le temps d'une foi routinière et héritée aura disparu peu à peu cette qualité morale qui en rehaussait le prix. Mais moins la foi ressemble à une vertu et plus elle est promue au-dessus de toute vertu. Et saint Augustin soutiendra ce paradoxe qu'un croyant pécheur est plus agréable à Dieu qu'un païen vertueux (2). Philon est le seul philosophe qu'une telle pensée n'eût point choqué. Un Romain ne l'eût même pas comprise.

Il ne suffit pas de croire en Dieu. Il faut le craindre et il faut l'aimer. Saint Ambroise cite cette phrase des *Psaumes* que « la crainte du Seigneur est le commencement de la sagesse (3) » ; et, pour faire l'éloge d'un patriarche, il dit de lui qu'il craignait Dieu (4). Mais un sentiment plus vraiment chrétien est l'amour de Dieu. Les philosophes anciens ont bien parlé de quelque chose de semblable. Mais c'est le cas de rappeler que les mêmes mots n'expriment pas toujours les mêmes idées. Il s'agit pour les anciens d'une confiance raisonnée, d'une piété tout intellectuelle, sans abandon et sans tendresse. Les hommes ne rendent au ciel en définitive que le genre d'affection qu'ils reçoivent de lui. Or les philosophes païens ne prêtent aux dieux, à l'égard de l'homme, qu'une bienveillance

(1) Cette excessive prédominance de la foi apparaît déjà dans saint Ambroise, *De off.*, I, 252.

(2) *Contra Julianum Pelagianum*, IV, 3.

(3) Saint Ambroise, *De off.*, I, 117.

(4) *Id.*, I, 66.

toute générale et qui ne leur coûte rien. Le Dieu des chrétiens au contraire, en s'immolant pour ses enfants, leur a donné le ton des sentiments qu'il attend d'eux. En outre il est comme un père qui n'aime pas ses enfants en bloc, mais qui aime chacun pour lui-même. De là, entre les hommes et Dieu, des rapports personnels, intimes, l'effusion des hommes répondant à la sollicitude de Dieu. A lui seul il est le bon génie de chacun, son Dieu lare, le Dieu familier que l'on aime, les saints n'ayant pas encore pris leur part de la piété des hommes.

Non seulement Dieu s'offre en objet à des sentiments nouveaux, mais l'amour que nous éprouvons pour lui retentit sur nos autres sentiments et leur donne à tous une orientation commune. Dieu devient le centre de notre vie morale. Si nous sommes humbles, c'est devant Dieu. Quand nous obéissons, même aux puissances d'ici-bas, nous obéissons à Dieu qui a permis qu'elles nous commandent, et nous prenons le pli de cette obéissance plus complète que nous ne devons qu'à lui. La fraternité humaine, nous avons déjà noté ce progrès, reçoit de l'idée d'un père commun comme un supplément de réalité. Dieu cimente les amitiés par la ressemblance qui naît entre des âmes dont il est toute la pensée. De là cette expression « s'aimer en Dieu », qui marque la confusion en un seul sentiment de l'affection qu'un homme inspire à un autre homme, et de celle que tous deux portent à Dieu. Dans la charité enfin il y a un hommage rendu à Dieu, puisqu'elle est un accomplissement de ses vues et une imitation de sa bonté. L'amour mutuel des créatures est comme une dépendance de celui qui unit déjà le créateur à la créature. L'idée du service de Dieu en un mot pénètre toutes nos intentions et ajoute quelque chose à la vertu. On sait que Kant opposait à l'idéal stoïcien de la sagesse l'idéal chrétien de la sainteté. La sainteté suppose l'offrande que la vertu fait d'elle-même et la présence de Dieu dans nos cœurs. L'antiquité a eu des sages ; le christianisme seul a eu des saints.

Voici encore deux effets de la foi sur la vertu. Elle devient l'imitation même de Dieu (1). C'est là une conception platonicienne et même stoïcienne (2). Mais, chez les stoïciens, l'imitation de Dieu se confond avec l'imitation de la nature, et consiste à faire régner en soi une harmonie qui soit comme un abrégé de l'harmonie universelle. L'imitation de Dieu diffère comme diffère Dieu lui-même. Plus près du sens chrétien avec Platon, c'est dans le christianisme seul qu'elle fournit une formule claire et pratique de nos devoirs. Pour les anciens, en effet, c'est la nature qui exprime Dieu. Pour les chrétiens seulement, c'est au dedans de nous qu'en est l'image, et il est d'autant plus facile à l'homme de ressembler à Dieu que cette ressemblance entre eux est déjà ébauchée. Ajoutons que, dans le christianisme seul, Dieu a une histoire, et se révèle sous des traits qui donnent prise à notre imitation. Or un mot résume cette histoire divine : la miséricorde; et c'est en effet par la miséricorde, nous a enseigné saint Ambroise, que nous nous élevons jusqu'à ressembler à Dieu (3). — L'autre effet dont nous voulons parler est à peine indiqué dans le traité *Des Devoirs*, et par une phrase ambiguë, mais cette indication a un tel intérêt que nous ne pouvons la passer sous silence. La vertu humaine, est-il dit, peut-elle se suffire à elle-même, et n'a-t-elle pas besoin d'un appui dans le Christ (4)? C'est la théorie de la grâce qui apparaît ici chez celui qui fut le maître d'Augustin. Cette action mystique de Dieu sur nos âmes achèvera de nous déposséder de notre vertu. Notre nature, qui ne tire pas d'elle-même son idéal, ne trouve pas davantage en elle la force de le réaliser.

Il résulte de tout ce que nous avons dit que l'autorité de la loi morale vient elle-même de Dieu. Mais cela vaut la peine

(1) Voir Saint Ambroise, *De fuga sæculi*, 17.
(2) Sénèque, *Ep.*, XCV.
(3) Saint Ambroise, *De off.*, I, 38.
(4) *Id.*, I, 251. Fundamentum autem Christus est.

qu'on y insiste, car cette origine explique le caractère impératif qu'elle revêt, et qu'elle gardera, même lorsqu'elle ne commandera plus qu'en son nom. En outre, Dieu n'est pas seulement le fondement théorique de l'obligation, comme il pourrait l'être dans quelque doctrine contemporaine. Dieu a parlé, et les livres saints ont recueilli sa parole. C'est là que sont inscrits nos devoirs d'une façon plus explicite que dans notre raison (1). Ce sont d'ailleurs le plus souvent les mêmes devoirs, et l'Écriture ne fait que confirmer une révélation naturelle (2). Son autorité n'en tranche pas moins toutes les difficultés pendantes entre les philosophes (3), et, là où elle intervient, toute discussion est vaine et impie. Devant elle la raison plie ou pliera. La morale est révélée comme la religion avec laquelle elle se confond. Elle vient d'en haut, dit notre saint, comme une rosée divine (4). — Mais ce caractère sacré des textes révélés se communiquera bientôt, par une sorte de contagion, aux écrits des premiers défenseurs de la foi. Saint Ambroise demande des enseignements aux apôtres, à saint Paul surtout (5), et les reçoit non comme des opinions humaines, mais comme des oracles. Ainsi s'achève peu à peu le caractère d'une morale fondée sur la tradition. Bientôt ce seront les Pères, comme saint Ambroise lui-même, ou comme saint Augustin, puis les docteurs dont on invoquera avec soumission les jugements. Un moraliste ne sera plus qu'un compilateur et un interprète. Telle est déjà l'idée que saint Ambroise se fait de son rôle et de son livre. Par un phénomène concomitant, le ressort de l'autorité s'étendra de plus en plus, des questions de conduite aux problèmes purement théoriques. Rien n'échappe plus à ce critérium nouveau. Nous

(1) Saint Ambroise, *De off*, I, 3; II, 5, 64, 65.
(2) *Id.*, I, 30, 108.
(3) *Id.*, II, 8.
(4) *Id.*, I, 165.
(5) *Id.*, I, 58, 78, 143, 183, etc.

touchons ici aux conséquences ultimes de l'apparition dans l'esprit humain de cet élément avec lequel les philosophies anciennes ne comptaient pas, la foi. De l'inclination à croire et à obéir, dont Dieu fut d'abord l'unique objet, naîtront des habitudes de docilité intempérante. On fait difficilement à l'autorité sa part, non plus d'ailleurs qu'à la critique et à la raison.

La philosophie chrétienne, avec l'existence de Dieu, a enseigné l'immortalité de l'âme. L'annonce d'une autre vie, d'un règne de la justice, de joies éternelles pour les élus, telle fut la bonne nouvelle qui, de proche en proche, se répandit, et conquit au christianisme les âmes avides d'espérance. Nous avons vu ailleurs (1) que quelque confusion s'établit dans l'esprit de saint Ambroise entre le dogme philosophique de la vie heureuse et le dogme chrétien de la vie future ; mais, quand il s'affranchit de ses souvenirs classiques, il parle trop clairement, et dès le début du traité *Des Devoirs*, pour n'être pas entendu (2). Disons d'un mot qu'à cette croyance nouvelle est suspendue la conduite entière. Elle est pour ceux qui souffrent une consolation, pour d'autres une menace ; à tous elle apporte la certitude de la justice (3). Il est incontestable que cette certitude mêle quelque intérêt à la vertu. Mais qu'importe si cet intérêt produit les mêmes effets que le désintéressement? Il n'abaisse pas, il ne lie pas ; il délivre. Et c'est un scrupule tout théorique que notre admiration éprouve en face d'une bonne action qui n'est pas née du seul respect de la loi et du seul amour de Dieu. D'ailleurs cette spéculation sur l'éternité n'apparaît pas chez saint Ambroise avec la même brutalité que chez Lactance. Ce motif ne prime pas les autres au point de les dépouiller du mérite qui

(1) Voir dans le chapitre précédent, le développement intitulé : *le Stoïcisme de saint Ambroise.*

(2) Saint Ambroise, *De off.*, I, 59.

(3) *Id.*, I, 29, 59, 124, etc.

peut s'attacher à eux ; mais il est la ressource suprême, le levier qui met l'âme chrétienne à la hauteur des devoirs difficiles (1). Et il n'est pas irrespectueux d'affirmer que les chrétiens ont dû à l'espérance, qui les enchantait, leur courage sans raideur, leur sérénité et comme leur entrain dans la souffrance et dans le sacrifice.

C'est que l'attente dans laquelle ils vivent crée des mesures nouvelles pour penser et pour sentir. Le bonheur avait été, d'une façon plus ou moins avouée, le souverain bien poursuivi par toutes les morales antiques. Leur désintéressement n'allait jamais loin, ou ne fut qu'un détour. Le stoïcisme est un noble effort pour trouver le bonheur dans la vertu même ; mais, en définitive, c'est encore le bonheur qu'il cherche, et il appelle la vie bonne la vie heureuse. En renonçant pour la vie présente à ce bonheur rêvé, et en remettant à une autre vie la réalisation de légitimes espérances, le christianisme a débarrassé la morale du problème difficile qui consiste à concilier l'utile et l'honnête. Il a séparé la vertu du bonheur, leur assignant des places dans deux vies distinctes, au point de ne plus insister assez sur les joies déjà paradisiaques que la vertu trouve, sans attendre, en elle-même.

Il établit au contraire une sorte d'équivalence entre le mérite et la souffrance, jusqu'à produire un véritable renversement de nos instincts et nous faire aller au-devant de ce qui est le plus contraire à notre nature. La souffrance étant un gage pris sur l'avenir (2), on s'explique cette douceur qui est en elle comme un avant-goût des triomphes qu'elle assure. Mais, par un phénomène psychologique, dont Stuart Mill a démontré le mécanisme, on en vient à aimer dans la souffrance la souffrance elle-même. Elle est, dit saint Ambroise, l'assaisonnement d'une bonne conscience (3). Elle donne à la vertu du relief. Elle lui crée

(1) Saint Ambroise, *De off.*, I, 182.
(2) *Id.*, II, v.
(3) *Id.*, II, 12.

aussi un milieu propiee, tandis que les biens d'ici-bas lui sont autant d'obstacles. Elle a par elle-même quelque chose de moral. D'où l'idée viendra à quelques uns de la rechercher et de la provoquer. Le stoïcisme soutenait que la douleur n'ôte rien au contentement du sage. Il appartenait au christianisme de trouver qu'elle y ajoute. Ce fut cette fois la réfutation et la ruine définitive de l'hédonisme. Pénétrons plus avant dans ce mystère de la souffrance. La philosophie du christianisme et son histoire sont d'accord pour faire ressortir la force intrinsèque qui est en elle, et ses mystiques effets. Le Christ a vaincu par la mort, et le christianisme a grandi dans la persécution. Seule la souffrance vient à bout du mal, de celui qui est en nous comme de celui qui est hors de nous. Seule elle rachète et elle délivre. Le bonheur, dans la philosophie d'Aristote, a quelque chose de sacré, de divin (1), et toutes les philosophies antiques ont, à un degré quelconque, partagé cette superstition. C'est maintenant la souffrance qui est sainte et qui est divine.

Le dogme de la vie future eut sur nos idées d'autres effets. Il mit l'homme à part dans la création, seul immortel en face d'êtres et de mondes périssables. Le tout est fait pour lui, et non lui pour le tout. Les fins de l'univers sont déplacées, et les splendeurs du Cosmos, tant vantées par les stoïciens, pâlissent comparées à une âme immortelle. L'avenir qui lui est promis fait de l'homme une grande chose et, comme dit saint Ambroise, le chef-d'œuvre de Dieu (2). Ses actes ont un infini retentissement, il ne travaille plus en vain, pour la mort, mais pour l'éternité. En même temps, le prolongement de la perspective donne à tous nos sentiments une poésie et une profondeur à laquelle ne peuvent prétendre ceux qui se savent éphémères.

(1) Ἔστιν ἡ εὐδαιμονία τῶν τιμίων καὶ τελείων. ARISTOTE, *Eth. Nic.*, I, XI, 7.

(2) Magnum ergo opus Dei es, homo. SAINT AMBROISE, *In Psalm.* CXVIII, *sermo* X, § 11 ; Cf. SAINT BASILE, *Hom. in Psalm.* LXVIII, § 8. Μέγα ἄνθρωπος.

tianisme, n'apparaît avec saint Ambroise qu'au second plan de la conscience religieuse, comme si entre les différents dogmes chrétiens il y avait une sorte de lutte pour la prééminence, et de succession dans l'empire exercé sur les âmes. Toutefois, même dans le traité *Des Devoirs*, dans ce livre stoïcien, le péché est représenté comme une réalité, et la chair comme l'alliée du péché. Il nous faut tuer la chair pour tuer le péché, et commencer par mourir à nous-mêmes pour naître à une vie meilleure (1). Nous voyons ainsi la conception dualiste de notre nature se faire une place jusque dans un livre inspiré d'une philosophie tout opposée.

Dans ce même traité *Des Devoirs* le démon apparaît comme la personnification du mal. Son image et celle du Christ se disputent notre âme (2). Et saint Ambroise nous décrit le siège savant qu'il fait de nos volontés. « Il excelle à se servir des armes que nous lui donnons contre nous-mêmes. Il attise la haine et la colère. Me sent-il irrité, le voilà qui arrive comme si je l'appelais. Ai-je laissé échapper quelque impertinence, il m'excite encore, me montre les moyens de poursuivre ma vengeance; et, pendant que je l'écoute, et que ces sentiments m'entrent dans le cœur, il serre autour de moi ses filets, et m'entraîne à la mort de l'âme (3). » — D'où il résulte que la vertu est une lutte perpétuelle contre un ennemi toujours aux aguets, un vrai combat (4). Elle consiste à se défier, à résister, à se vaincre soi-même. Elle perd ce caractère de paix et d'harmonie qui, dans l'antiquité, en fut l'attribut essentiel. Elle n'a plus son critérium dans la conformité à la nature. Car cette nature a été corrompue, et quand bien même celle qui est

(1) Saint Ambroise, *De off.*, I, 185. Voir Deutsch, *De Ambrosii doctrina de peccato et peccatorum remissione* (in Programmate gymnasiir egii Joachimici Berolinensis), 1867.

(2) Saint Ambroise, *De off.*, I, 244.

(3) *Id.*, 15, 16 et seq.

(4) *Id.*, 58-59, 182.

sortie des mains de Dieu eût été une conseillère impeccable, ce n'est plus à celle-là que nous avons affaire. Ce double sens du mot nature n'en a pas moins permis à saint Ambroise de parler d'autres fois un langage d'apparence toute stoïcienne. D'ailleurs les stoïciens avaient, eux aussi, comparé la vertu à un combat, et, si les Grecs n'avaient les premiers employé cette comparaison, les Romains sûrement l'auraient inventée (1). Mais on ne voit pas clairement dans le stoïcisme contre qui nous nous battons. Rien de plus clair dans une philosophie dualiste. Péché, démon, chair où ils règnent, nature déjà souillée par eux, voilà nos ennemis. Aussi cette conception ascétique, et pour ainsi dire athlétique (2) de la vertu devient-elle classique dans la morale chrétienne. Ce n'est plus une comparaison, c'est une définition.

Loin de nous la pensée d'essayer de concilier ces principes de la morale de saint Ambroise avec quelques autres qu'il a, d'une façon plus ou moins consciente, empruntés à Cicéron. Nous n'aurions même pas toujours la ressource de trouver deux sens au même mot, comme nous l'avons fait avec ce mot de nature pour expliquer l'alternance de tendances naturalistes et antinaturalistes chez notre auteur. Il vaut mieux constater que saint Ambroise, n'ayant vu nulle part de contradiction, n'a point tenté d'en résoudre. Il déduit nos devoirs de notre raison, de notre nature, puis de l'existence de Dieu et de ses volontés. Il ajoute à la sanction stoïcienne de la conscience la sanction chrétienne de la vie future, sans oublier la sanction juive des récompenses terrestres. Il définit la vertu par ce mot significatif de *decorum*, et subit en même temps, et répand, qui plus est, la contagion des vertus ascétiques. Il est pour la vie active, et pour la vie intérieure. Et en fait, nous l'avons vu, il a su mener l'une et l'autre, comme si le langage mettait parfois des

(1) Voir plusieurs textes cités par AUBERTIN, *Sénèque et Saint Paul*, p. 300.
(2) Christi athleta, SAINT AMBROISE, *De off.*, I, 182.

antithèses là où. dans la réalité. il n'y a point d'opposition réelle.

Ce qu'il faut dire c'est que l'influence cicéronienne, jointe à une forte éducation classique. jointe à un respect inné de toute tradition. a défendu saint Ambroise contre l'esprit de système et contre l'abus de quelques unes des idées nouvelles. Le stoïcisme, là où il s'opposait à certaines tendances chrétiennes, joua dans l'esprit d'Ambroise le rôle de modérateur. Il l'empêcha d'aller jusqu'au bout de la haine de la nature. de la beauté, de la chair même. Il fut ce reste du passé qui, en se mêlant à des nouveautés, leur sert plutôt qu'il ne leur nuit, parce qu'ainsi les transitions sont ménagées, et que tout prétexte est ôté aux retours offensifs de la tradition. Ainsi les systèmes de morale ne pénètrent jamais tout d'une pièce dans la pratique, et nous vivons de compromis.

S'il nous fallait juger le livre d'Ambroise comme un livre de théorie morale, comme nous jugeons l'œuvre d'un Spinoza ou d'un Kant, nous serions choqués à bon droit d'y trouver si peu de logique et de cohésion. Mais c'est une œuvre d'un autre genre, supérieure en un sens, si paradoxale que puisse paraître cette affirmation, œuvre vivante et vécue, où les doctrines se tolèrent et se combinent comme dans la réalité de nos consciences. La conscience en effet ne commence à souffrir de la coexistence en elle de principes hérités de civilisations et de philosophies diverses que lorsqu'aucune hiérarchie ne s'établit entre eux, et lorsque, en cas de conflit, elle ne sait auquel obéir. Mais la conscience du IVe siècle a dans la philosophie chrétienne son pôle immuable. Elle éprouve d'autant moins le besoin d'être systématique qu'elle est moins incertaine et moins ballottée. C'est pourquoi elle laisse vivre en elle, sans leur demander leur provenance, des idées et des sentiments qu'elle fit chrétiens par son adoption, qui, par droit d'origine, ne l'étaient point.

Et cette complexité de la morale chrétienne, n'allant jamais jusqu'à l'anarchie, fut un des éléments de sa force et de sa

durée. La vie et la logique ont ainsi des exigences contraires. Or saint Ambroise, qui n'est pas un philosophe, n'écrit pas pour des philosophes, et ses *Devoirs* ne sont pas pour être discutés, mais pour être pratiqués. Plus rigoureusement déduit, l'enseignement que nous venons d'étudier sous ses divers aspects, eût moins fidèlement représenté un moment de la conscience humaine.

CHAPITRE VII

LA MORALE DE SAINT AMBROISE D'APRÈS SES AUTRES ÉCRITS.

Retranchons par hypothèse le traité *Des Devoirs* de l'œuvre de saint Ambroise, considérons sa morale telle qu'elle serait en dehors de ce traité, et comparons cette nouvelle morale de saint Ambroise à celle que nous venons d'étudier, nous aurons mesuré alors avec exactitude de combien l'influence de Cicéron, même combattue et secouée, a fait dévier sa doctrine. Cette comparaison de saint Ambroise avec saint Ambroise va nous permettre en outre de retrouver, même en nous bornant aux influences philosophiques, celles qui ont disputé à l'esprit de l'Occident sa pensée, c'est-à-dire la pensée du IVe siècle tout entier. Elle va nous faire pressentir en même temps les directions que d'autres donneront à la morale chrétienne et qui prévaudront, sans empêcher toutefois le traité *Des Devoirs* de rester une œuvre classique parmi les chrétiens et de perpétuer malgré tout, et malgré lui-même, la tradition qu'il représente.

I

Écrits divers.

Il s'en faut de beaucoup que saint Ambroise n'ait eu avec l'antiquité que des relations de hasard dont le traité *Des Devoirs* serait le résultat. Pour prévenir toute interprétation excessive

des développements qui vont suivre, commençons par montrer dans saint Ambroise un classique impénitent, et que les souvenirs de son éducation poursuivent. L'imitation qu'il fit du *De Officiis* de Cicéron n'est pas une surprise et comme un accident dans sa vie. Il a imité Cicéron d'autres fois, quoique avec moins de suite, et il en a imité bien d'autres. Nous ne parlons pour le moment bien entendu que des imitations de modèles classiques. Pour Cicéron toutefois il serait plus exact de parler d'allusions et d'inspiration que d'imitation proprement dite. Il raconte des anecdotes, il cite des opinions qu'il tient de lui (1). Il se rencontre avec lui d'une façon qui serait extraordinaire si ces rencontres n'étaient des emprunts (2). Ce sont les *Tusculanes* (3), c'est le traité *De la République* (4), c'est le traité *De l'Amitié* (5) (nous en avons déjà eu la preuve dans son traité *Des Devoirs*), qu'il semble avoir le plus présents à l'esprit. Mais il se souvient aussi des *Discours* (6), et ces traces involontaires de lectures anciennes sans doute prouvent peut-être plus que ne prouverait une imitation plus formelle. — Mais c'est une imitation très fidèle qu'il fait dans une de ses lettres de la célèbre consolation adressée par Sulpicius à Cicéron sur la mort de sa fille Tullia. Ce ne sont pas seulement les êtres humains, mais les villes qui meurent; et il se représente à son tour, après avoir longé tant de ruines et, comme il dit, tant de cadavres de villes, plus pénétré de l'universelle fragilité. Il tire de là un motif tout païen de résignation auquel il ajoute ceux que le christianisme apporte (7). Ce genre même de la consolation est, on le sait, un

(1) SAINT AMBROISE, *De virginibus*, II, 34; III, 19; *De excessu fratris*, II, 35.
(2) SAINT AMBROISE, *De virginitate*, 25.
(3) SAINT AMBROISE, *De excessu fratris*, II, 12.
(4) *Id.*, 29.
(5) SAINT AMBROISE, *De Spiritu Sancto*, II, 154.
(6) SAINT AMBROISE, *De obitu Valentiniani*, 10.
(7) SAINT AMBROISE, *Ep.*, XXXIX, 3.

genre tout antique dont saint Ambroise avait dû recevoir des rhéteurs la tradition.

Les écrits de Cicéron ne figurent point pour saint Ambroise toute la philosophie, quoique, nous l'avons dit, entre la philosophie grecque et le christianisme, Cicéron ait le plus souvent servi de truchement. Il faut supposer au moins que saint Ambroise a connu les écrivains qu'il pille (1), sinon tous ceux qu'il contredit. Quant à citer un ancien en l'approuvant, il ne le fait d'ordinaire qu'à condition de chercher aussitôt un personnage de l'Écriture qui ait sur lui la priorité, et il réédite cette thèse des emprunts dont nous savons l'origine (2). Ce sont les mêmes procédés que dans le traité *Des Devoirs*. Chaque citation ainsi commentée se trouve donc témoigner de la double culture de saint Ambroise. La citation vient de son éducation classique, le commentaire vient de Philon. Avec Platon toutefois et avec les stoïciens, il lui arrive d'emprunter sans discuter. Quand il traite de l'immortalité de l'âme, les arguments et les images de Platon viennent naturellement à sa pensée, comme pour marquer l'origine en partie philosophique de ce dogme chrétien (3). Voilà pour Platon. Voici maintenant pour les stoïciens : tout un écrit, celui qui est intitulé *Jacob et de la Vie heureuse*, est plein des paradoxes connus sur le bonheur du sage qu'aucune misère n'atteint (4). Même sur le chevalet de torture il est heureux (5). Seul il est libre (6). Seul il est roi (7). Ici ce n'est pas seulement la forme qui est trop reconnaissable pour qu'on en puisse contester l'origine. Mais le fond même,

(1) Par exemple Hérodote, *Ep.*, XVIII, 31.
(2) Saint Ambroise, *De bono mortis*, 19, 51 ; *De virginitate*, 111 ; *Ep.*, XXXVIII, 7.
(3) Saint Ambroise, *De excessu fratris*, I, 72 ; II, 35.
(4) Saint Ambroise, *De Jacob*, voir surtout I, vii et viii.
(5) Saint Ambroise, *De interpellatione Job et David*, IV, 3.
(6) Saint Ambroise, *De Jacob*, II, 12.
(7) Saint Ambroise, *Ep.*, XXXVIII, 8.

idées et sentiments, est stoïcien et n'est que stoïcien. Le chrétien n'a pas cette orgueilleuse insensibilité. C'est encore une théorie stoïcienne, et fréquemment exprimée par Marc-Aurèle, que celle dont Ambroise tire parti dans son traité *Du Bienfait de la mort* (1), à savoir que ce ne sont pas les objets et les événements extérieurs qui causent notre tristesse, mais l'opinion que nous nous faisons d'eux. Et nous omettons de parler des définitions et des notions qui viennent comme naturellement sous la plume de notre saint et donnent d'autant mieux à son langage un air stoïcien (2). — Disons enfin que certaines thèses qui n'appartiennent en propre à aucune philosophie ancienne, mais qui appartiennent bien à l'antiquité circulent dans les ouvrages de saint Ambroise et y sont la marque d'un esprit resté classique : « La vertu a son principe dans la connaissance (3) ». « La vertu peut s'enseigner (4). » Nous avons même vu plus haut pour quelles raisons ces thèses auraient dû être bannies d'un christianisme conséquent (5).

Dans les écrits de saint Ambroise ce ne sont pourtant pas les philosophes de l'antiquité, mais ses poètes qui le plus souvent reparaissent, et c'est à leur commerce que le style de notre moraliste doit sa couleur et son mouvement. On trouve ainsi, jusque dans les passages les plus austères, des locutions qui semblent venir de Lucain (6), de Térence (7), et même de Martial (8) et d'Ovide (9). Mais c'est surtout Virgile (nous

(1) Saint Ambroise, *De bono mortis*, 31.
(2) Sibi convenire, *De Jacob*, II, 29. Decorum quod bonum, *De Isaac*, 60, etc.
(3) Saint Ambroise, *Ep.*, XXXVII, 4.
(4) Saint Ambroise, *De Jacob*, I, 1.
(5) Voir le développement intitulé : *Principes nouveaux*.
(6) Saint Ambroise, *Ep.*, VI, 14.
(7) *Id.*, XXVI, 1 ; *De excessu fratris*, II, 8.
(8) Saint Ambroise, *De excessu fratris*, II, 11.
(9) Saint Ambroise, *Ep.*, XXVIII, 1 ; LX, 2. Voir sur ces textes divers les notes de Migne.

aurions pu le deviner), qui fut le poète aimé de saint Ambroise, s'il faut en juger par le nombre considérable d'emprunts plus ou moins déguisés qu'il lui fait. Non seulement son style est plein de réminiscences, mais à plusieurs reprises on ne peut se méprendre sur son intention bien évidente d'évoquer le souvenir de vers qui étaient sans doute sur le seuil de toutes les mémoires comme de la sienne (1). Toute comparaison, toute image, tirée de la terre et de la vie des champs se présente à son esprit sous la forme d'un vers des *Géorgiques* (2). De même c'est de l'*Énéide* que vient son bagage mythologique (3). Et avec Virgile il n'a pas de scrupules, et ne se défend pas. Il l'imite quelquefois, de parti pris, dans la *Réponse à Symmaque* par exemple (4), comme s'il voulait faire des frais et prouver que lui aussi il connaît ses auteurs. Toujours il l'imite sans fausse honte, et c'est même dans les circonstances les plus graves, et pour exprimer les sentiments les plus élevés, qu'un vers du poète vient chanter à son oreille. Au commencement de l'oraison funèbre de Valentinien (5), il dépeint, comme Virgile l'avait fait pour la mort de l'un de ses héros, le deuil universel. Sur la tombe de son propre frère il reproduit cette douce pensée de Virgile que de deux personnes qui s'aiment, la plus heureuse est celle qui meurt la première (6). A Virgile encore il emprunte, lui chrétien, lui évêque, la description de l'honnête veuve prolongeant jusque dans la nuit le travail du jour, afin de garder sans souillure le lit de l'époux qui n'est plus, afin d'élever ses chers petits, — il ajoute :

(1) Citons à titre d'exemple : longe mutatus ab illo Samsone, imité du : Quantum mutatus ab illo Hectore (*De Spiritu sancto*, II, 13).

(2) Saint Ambroise, *De virginibus*, II, 41 ; III, 16, 17 ; *De viduis*, 70 ; *De virginitate*, 106 ; *Ep.*, XXVIII, 5 ; XLIII, 17 ; XLIV, 9 ; LV, 5 ; *De excessu fratris*, II, 56, 70 ; *Hexæm.*, V, 77.

(3) Saint Ambroise, *Ep.*, XVIII, 30 ; XXIII. 4.

(4) Voir surtout 17 et 18.

(5) Saint Ambroise, *De obitu Valentiniani*, 3.

(6) Saint Ambroise, *De excessu fratris*, I, 33.

« afin de donner aux pauvres » (1). C'est avec des vers de Virgile, c'est avec le « spiritus intus alit » qu'il rend sensible enfin l'universelle présence de la divinité dans le monde (2). — Saint Ambroise traite donc Virgile beaucoup mieux que Cicéron. Nous l'avons dit plus longuement ailleurs, Virgile, à lui seul, serait un trait d'union véritable entre la culture païenne et la culture chrétienne.

De ces souvenirs classiques dont il était nécessaire de signaler la ténacité, transportons-nous dans la description du paradis, qui est le sujet de l'un des premiers ouvrages de saint Ambroise. Nous allons prendre sur le fait une inspiration qui ne vient ni de Virgile ni de Cicéron, mais qui, rivale de l'un et de l'autre tout à la fois, procède d'un curieux mélange de l'esprit poétique et de l'esprit philosophique. Nous sommes en effet en pleine allégorie. Le paradis représente l'âme humaine où Dieu, jardinier mystique, a semé les graines de toutes les vertus. Éden veut dire plaisir, ce qui signifie que la vertu doit croître dans la joie. Dieu a mis dans le paradis l'homme et la femme, c'est-à-dire qu'il a mis en notre âme la raison et la sensibilité. Un fleuve baigne ce paradis. Que pourrait être ce principe de fécondité, sinon Jésus Christ lui-même ? De ce fleuve, comme de leur commune origine, quatre autres découlent qui sont les quatre vertus cardinales. Nous reconnaissons ces allégories. Avec de légères variantes, — car il est facile d'innover dans ce genre d'explication, — ce sont celles de Philon. Saint Ambroise ajoute de sa propre autorité que ces quatre fleuves représentent en même temps les quatre âges du monde. Le premier, jusqu'au déluge, est l'âge de la prudence. Le second, celui des patriarches jusqu'à Moïse, est l'âge de la tempérance. Le troisième, de Moïse et des prophètes jusqu'à Jésus-Christ, appartient à la force. Après Jésus-Christ c'est l'âge de la justice. Les

(1) Saint Ambroise, *De viduis*, 31.
(2) Saint Ambroise, *De Spiritu sancto*, II, 36.

animaux du paradis figurent les passions du corps. Les oiseaux du ciel sont de vaines pensées qui voltigent autour de notre âme. Les feuilles dont Adam et Ève après leur faute couvrent leur nudité sont ces prétextes trompeurs, ces artifices, dont le pécheur se sert pour cacher son péché à sa propre conscience (1).

Il y a une suite au traité *Du Paradis*, ainsi que saint Ambroise lui-même nous en avertit (2). Ce sont les deux livres sur Caïn et sur Abel. On ne s'étonnera donc pas d'y trouver l'application du même système. Caïn et Abel représentent comme deux espèces dans l'espèce humaine. D'un côté l'orgueil, l'égoïsme, de l'autre la douceur et la piété (3). On peut dire encore que Caïn figure les Juifs et Abel les chrétiens (4). Si Caïn est l'aîné d'Abel, c'est pour exprimer que, dans notre monde que le péché a corrompu, la malice est antérieure à l'innocence (5). Et l'histoire des deux frères est d'un bout à l'autre racontée et interprétée dans le même esprit. Toutefois, dans le second livre, les considérations morales dominent. Nous y trouvons cette idée que, si l'on a péché, il ne faut pas s'entêter dans sa faute et se chercher des excuses, mais se reconnaître coupable et se frapper la poitrine. L'aveu et la honte atténuent la faute (6). Pour Spinoza ce sont, au contraire, des fautes nouvelles. On est sûr d'avoir rencontré une façon de penser vraiment chrétienne quand c'est une de celles que Spinoza condamne. Nous y trouvons encore cette leçon, tirée du chemin suivi par Caïn dans le mal, que l'impiété est la mère de tous les crimes. Quels égards peut garder pour les hommes celui qui a offensé Dieu (7)?

(1) Saint Ambroise, *De Paradiso*, voir notamment 6, 12, 13, 14, 18, 51, 65.
(2) Saint Ambroise, *De Caïn et Abel*, I, 1.
(3) *Id.*, I, 3, 4.
(4) *Id.*, I, 15.
(5) *Id.*, I, 11, 12.
(6) *Id.*, II, 24.
(7) *Id.*, II, 25.

Le livre sur Noé et son arche est de la même famille d'écrits, quoiqu'il soit d'une date postérieure. Les explications allégoriques s'y combinent avec les explications morales. L'arche c'est le corps humain, et cette comparaison est poursuivie jusque dans le moindre détail. Il y avait des nids dans l'arche. Or ne trouve-t-on pas la forme du nid dans nos yeux, dans nos oreilles, dans notre bouche, d'où les paroles s'envolent vraiment ailées (1). Comme les œuvres vives de l'arche battues par les eaux du déluge, la moitié inférieure de notre corps est battue par la mer des passions. A nous de faire surnager la raison comme cette partie de l'arche qui domine les flots et porte les destinées de l'humanité (2). Noé a trois fils, Sem, Cham et Japhet, et ces trois noms signifient : le bien, le mal, et les choses indifférentes. Pour le démontrer, saint Ambroise cite de l'Homère et parle d'entéléchie, mêlant ainsi deux antiquités et plusieurs philosophies (3). L'humanité refaite par Noé prouve enfin que le juste non seulement se sauve lui-même, mais fait le salut des siens : « Un méchant n'est méchant que pour lui seul, un sage l'est pour plusieurs à la fois (4). » Saint Ambroise n'explique pas clairement si c'est notre vertu qui crée de la vertu autour d'elle par le fait d'une influence qu'une nature partiale aurait refusée au vice, ou si c'est la miséricorde de Dieu qui se plaît à multiplier le prix dû aux mérites d'un seul. Quoi qu'il en soit, outre les leçons apparentes qui ressortent de l'histoire du déluge, elle en contient donc de cachées; même l'enseignement moral est ainsi donné sous forme de symboles et de paraboles.

Dans des écrits enfin, que nous étudierons tout à l'heure à un autre point de vue, l'explication allégorique intervient non pas

(1) SAINT AMBROISE, *De Noe et Arca*, VI.
(2) *Id.*, IX.
(3) *Id.*, II.
(4) *Id.*, XI.

seulement par le fait d'une habitude invétérée de l'auteur, à la manière d'un hors-d'œuvre, mais comme une explication d'un ordre supérieur, après que le commentaire moral a été donné. Après qu'Abraham nous a été représenté comme le type de l'obéissance à Dieu, il devient l'esprit, l'esprit qui, attaché à la matière avec Adam, s'en dégage enfin pour se transformer en force morale, en vertu. Abraham a reçu l'ordre de quitter sa patrie, sa famille et sa maison. Cela signifie que celui qui veut se purifier doit quitter son corps, ses sens et sa voix; car le corps est notre patrie terrestre, car les sens sont des cousins compromettants de l'âme, car la voix est la maison de la pensée (1). De même dans le traité *Sur Isaac*, Isaac épousant Rebecca représente l'union du Λόγος avec l'âme humaine. D'autres fois Rebecca figure l'Église. Or le traité *Sur Abraham* est imité de Philon, le traité *Sur Isaac* d'Origène. De même que le moyen âge connut Cicéron par saint Ambroise, par saint Ambroise encore il connut les commentateurs alexandrins de la Bible. Et c'est chez lui, nous affirme l'historien le mieux au courant de la généalogie des idées et des formes dans notre littérature occidentale (2), que puisèrent les mythologues mystiques, ceux de l'école de saint Victor, par exemple, qui inspirèrent à leur tour l'art et la poésie du moyen âge. On comprend dès lors l'importance pour l'histoire littéraire des écrits allégoriques de saint Ambroise. La *Divine comédie* procède d'eux. Il faut dire plus encore, l'esprit humain tout entier est modifié, et pour longtemps, par ces façons de voir et de penser à la contagion desquelles nous assistons.

Ce n'est plus seulement l'Écriture sainte, c'est la nature entière qui est pour saint Ambroise un vaste symbole. Un de ses derniers écrits, celui qu'il composa sur l'*Œuvre des six jours*

(1) Saint Ambroise, *De Abraham*, II, 2, 3.

(2) Ebert, *Histoire générale de la littérature du moyen âge en Occident* (traduction française), t. I, p. 160.

est tout plein de ce symbolisme, ce qui prouve qu'il n'est pas seulement la méthode d'une époque de sa vie. L'herbe des champs représente par sa fragilité la brièveté de la condition humaine. Voyez ce jeune homme dans toute la floraison de la jeunesse, demain lui aussi se fanera et se séchera (1). La rose était née sans épines, rien en elle ne trompait, c'était avant le péché; puis l'épine est venue pour qu'il en fût de la rose comme des joies humaines qu'entourent les misères et les soucis. « Si tu t'enorgueillis, ô homme, si tu t'épanouis, les épines ne sont pas loin (2). » Les corneilles apprennent aux mères à aimer leurs enfants, elles qui suivent et protègent le vol de leurs petits (3). La tourterelle gémissante figure la veuve qui pleure son époux (4). Les jeunes cigognes nourrissent les vieilles, vivant emblème de la piété filiale (5). Les fourmis sont celui du travail (6), les chiens de la fidélité (7), les agneaux de l'innocence (8). Et nous pourrions longtemps continuer ainsi. Quant à l'homme, il est un poisson, puisque les apôtres sont des pêcheurs d'hommes, et saint Ambroise tire de cette comparaison tout ce qu'elle peu donner et même quelque chose de plus (9). L'Église est cette réunion d'eaux dont parle la Genèse (10). De là, elle devient l'Océan, et le chant des fidèles est figuré par le bruit des flots (11).

Il y a dans tout cela une vision nouvelle des choses qui cherche à distinguer, outre ce qu'elles sont, ce qu'elles peuvent représenter. Et comme ce qu'elles représentent importe beaucoup

(1) Saint Ambroise, *Hexæm*, III, 30.
(2) *Id.*, III, 48.
(3) *Id.*, V, 58,
(4) *Id.*, V, 62.
(5) *Id.*, V, 55.
(6) *Id.*, VII, 16.
(7) *Id.*, VI, 17.
(8) *Id.*, VI, 25.
(9) *Id.*, V, v et vi.
(10) *Id.*, III, 2.
(11) *Id.*, III, 23.

plus que ce qu'elles sont, elles perdent toute valeur propre. Le monde matériel se subtilise, s'idéalise; il n'a plus qu'un sens symbolique. C'est le royaume des ombres, « des phénomènes ». Le symbolisme mène au mysticisme. Du symbolisme on pourrait donc déduire une morale dédaigneuse de la réalité. Nous avons pu constater que l'exemple de Philon justifierait cette déduction. Dans quelle mesure saint Ambroise à son tour est-il un mystique? Nous le verrons tout à l'heure. Mais quel qu'ait été sur le reste de sa pensée le retentissement des habitudes d'esprit que nous venons d'étudier, elles ajoutent un trait inoubliable à la physionomie intellectuelle et morale de ce disciple de Cicéron.

Avant d'en venir aux écrits de morale proprement dits que saint Ambroise a laissés à côté des *Offices*, nous voulons au moins mentionner son traité *Des Sacrements*. Nous renversons ici l'ordre suivi par saint Ambroise, car la prédication morale était à ses yeux une préparation, une initiation. Elle s'adressait aux catéchumènes; puis le moment venait de dévoiler les mystères de la foi, et l'évêque expliquait le sens des sacrements à ceux qui allaient les recevoir. Nous voudrions que cette explication fût surtout morale. Il nous faut avouer qu'elle ne l'est pas, et que bien des choses nous semblent à dire sur le baptême et sur la communion que l'évêque n'a pas dites. Mais n'eût-il rien dit qu'une vie morale dont les sacrements sont le couronnement reçoit d'eux une direction et un reflet. Insistons sur ce point qu'ils ne sont pas seulement des auxiliaires de la vertu, comme pouvaient l'être certaines pratiques stoïciennes, mais qu'ils sont élevés bien au-dessus d'elle. Toutefois ils la supposent et par contrecoup la renforcent. Le baptême est un engagement non seulement envers nous-mêmes, mais envers Dieu, engagement si terrible que beaucoup qui avaient plus de scrupule que de zèle, le différaient pour ne point s'exposer à le rompre. Il est pour l'effort moral un but, un point d'arrivée; il met dans la

vie une date qui doit en marquer le renouvellement. Il empêche donc la bonne volonté de s'endormir et de se dissoudre. Mais en même temps qu'il la surexcite, il l'humilie. Seule, en effet, la grâce de Dieu en descendant sur elle achèvera ce qu'elle aura commencé. Les eaux du baptême ne sont pas seulement le symbole de notre régénération volontaire. Ce sont elles qui nous font passer du péché à la vie, de l'état de souillure à l'état de sainteté (1). Et telle est leur efficacité que les anges admirent cette humanité naguère enfoncée dans les ténèbres et subitement resplendissante (2). Mais l'homme à son tour, tout entier à l'idée du changement qui vient de s'opérer dans son être, maintient plus vaillamment son effort à la hauteur de son état nouveau. Le sentiment de l'action de Dieu en lui l'exalte et le réconforte. Le baptême marque donc, en même temps que la naissance à la vie chrétienne, un véritable avancement moral.

Après le baptême, la communion. Les catéchumènes vivaient dans l'attente de ce sacrement définitif. De peur de profanation, c'est au dernier moment que le mystère de la présence réelle était révélé aux nouveaux baptisés. On se figure sans peine l'angoisse de ces âmes pieuses, préparées de longue main à cette révélation suprême, et arrivées enfin au seuil du mystère. Aujourd'hui les premières communions les plus ferventes peuvent à peine nous en donner une idée. Quel retentissement ne devait pas avoir sur une vie entière cette crise volontairement traversée? Et quand ce mystère était connu, quel surcroît d'ardeur ne puisait pas le chrétien dans la possession de son Dieu? Pour la mériter tout d'abord, il ne trouvait jamais son âme assez pure, et, de loin, ce rendez-vous mystique gouvernait et idéalisait sa vie (3). Puis, au sortir du divin banquet, ivre de l'Esprit Saint,

(1) Saint Ambroise, *De sacramentis*, I, 12.
(2) *Id.*, IV, 5.
(3) *Id.*, V, 6, 7.

il lui semblait que le péché ne pouvait plus l'atteindre (1). Si la fréquente communion, que recommandait saint Ambroise (2) pouvait diminuer la vivacité de ces impressions, elle tenait en haleine les bonnes résolutions et marquait ces échéances où les énergies morales ont besoin de se reconnaître et de se reprendre. — Les sacrements, sans parler de l'action surnaturelle que saint Ambroise comme tout chrétien leur attribue, constituent donc un savant entraînement vers la vertu. Ils sont une discipline morale.

La prière est au même titre, et quel qu'en soit l'effet sur celui qui l'écoute, une utile disposition de l'âme. Il y a des vertus qui ne prient point. Mais la vertu qui prie est d'une autre essence. La vertu chrétienne, tout entière tournée vers Dieu, est une prière continue. On comprend donc la place qu'elle fait à la prière proprement dite. C'est à en donner les règles et à commenter une prière entre toutes, le *Pater*, que saint Ambroise emploie les dernières pages du traité *Des Sacrements*. La prière aime le secret, le silence (3). Car prier n'est pas crier. Dieu n'est pas sourd (4). Saint Ambroise ne craint rien tant que les clameurs des femmes (5). Il n'est pas nécessaire non plus d'avoir toujours les bras en croix (6). Mais il faut n'avoir dans l'âme ni haine, ni colère. Il faut avoir pardonné quand on s'apprête à demander pardon. Il faut n'avoir sur le corps ni ornements, ni bijoux. Car tout autre est la parure qui plaît à Dieu (7). Que la prière enfin ne consiste pas surtout à demander. Commençons par louer Dieu, et que la demande, si nous en faisons une, se glisse entre la louange et l'action de grâces (8). La philo-

(1) Saint Ambroise, *De sacramentis*, V, 17.
(2) *Id.*, V, 24.
(3) *Id.*, VI, 11.
(4) *Id.*, 16.
(5) *Id.*, 17.
(6) *Id.*, 18.
(7) *Id.*, 21.
(8) *Id.*, 22.

sophie de l'antiquité avait déjà moralisé la prière ; mais, à force d'en éliminer tout ce qui peut la rendre intéressée, elle va jusqu'à tarir la source de sincérité et d'espérance d'où elle jaillit. Si nous voulions revenir sur les comparaisons qui ont occupé notre précédent chapitre, il serait intéressant d'opposer l'une à l'autre ces deux formes si différentes de la piété humaine : l'*Hymne de Cléanthe* et le *Pater noster*. Et peut-être conclurions-nous de ce rapprochement que prier et philosopher sont deux choses et que, pour être trop philosophique, c'est à peine si la plus belle des prières antiques est encore une prière.

II

Commentaires sur les Patriarches.

Voici une série d'écrits que, par opposition à son grand ouvrage de morale, le traité *Des Devoirs*, nous pourrions appeler les *Parva Moralia* de saint Ambroise. Les vies d'Abraham, d'Isaac, de Jacob, de Joseph, d'Élie, de Naboth et de Tobie en sont le sujet. De la même famille d'écrits sont le traité *Sur le Bienfait de la mort* qui semble n'être qu'une suite du commentaire sur Isaac, et aussi le traité *Sur la Fuite du siècle* (1). Tout cela forme un véritable cours de morale. Et en fait ce fut l'enseignement donné par saint Ambroise aux catéchumènes. Une première remarque à faire, c'est que cet enseignement est donné sous forme d'exemples (2). C'est une morale en action. Mais les exemples ne viennent pas ici seulement à l'appui de la loi. Ce sont eux qui font la loi. Les patriarches ont fondé la morale par leurs actions. Ce fut là leur mission en même temps que de figurer les promesses que le Christ devait réali-

(1) Voir la notice de Migne sur la place à attribuer à ces deux écrits parmi les ouvrages de saint Ambroise.

(2) Saint Ambroise, *De Joseph*, 1.

ser (1). La morale fut donc historiquement révélée par eux avant de l'être par lui. Ils sont, avait dit Philon, la loi vivante et incarnée (2). Cette doctrine porte en elle un principe que saint Ambroise ne pousse pas toujours jusqu'à ses dernières conséquences logiques, mais qui n'en donne pas moins à tout son enseignement un caractère d'hétéronomie. Ce n'est pas sa raison qui lui apprend nos devoirs.

Et maintenant quels sont ces devoirs ? Tout patriarche est un exemplaire de la perfection humaine. Abraham a réalisé, et au-delà, ce que les philosophes de l'antiquité, Platon dans sa *République* et Xénophon dans sa *Cyropédie*, n'avaient fait que rêver (3). Chaque patriarche cependant exprime plus particulièrement une vertu entre toutes (4). Pour Abraham, c'est la dévotion, entendue non dans le sens moderne des menues pratiques dont l'âme est souvent absente, mais dans le sens étymologique d'un don absolu de soi-même et d'une aveugle soumission aux volontés divines. « Quitte ton pays, ta famille et la maison de ton père ! » lui dit le Seigneur, et sans comprendre il part (5). Le Seigneur lui a promis un fils dans sa vieillesse et, contre toute apparence, il croit à sa parole. Enfin, voulant l'éprouver, le Seigneur l'appelle et lui demande en holocauste ce fils bien-aimé, et Abraham obéit encore, et il va frapper lorsqu'un ange lui arrête la main. Il n'en a pas moins montré jusqu'où doit aller l'obéissance à Dieu, qui est, pour saint Ambroise comme pour Philon, le fondement de toutes les vertus (6).

(1) SAINT AMBROISE, *De Joseph*, 85.

(2) PHILON, *De Abraham*, 1.

(3) SAINT AMBROISE, *De Abraham*, I, 2, 3. Saint Ambroise est même forcé de ne trouver qu'à louer dans tout ce qui vient des patriarches. Cela le gênera quelquefois, par exemple quand il sera forcé d'expliquer qu'Abraham fut adultère sans l'être. *Id.*, I, 22 et seq.

(4) SAINT AMBROISE, *De Joseph*, 1.

(5) SAINT AMBROISE, *De Abraham*, I, 3.

(6) *Id.*, I, 3 ; PHILON, *De Abraham*, 13.

Le commentaire *Sur Isaac* exalte surtout la pureté de l'âme. On avait vu de bonne heure dans Isaac, à cause du sacrifice dont il faillit être la victime, une ébauche du Christ. De là à représenter le Λόγος il n'y a pas loin si, comme saint Ambroise dans cet écrit, on s'inspire d'Origène. Et le mariage d'Isaac et de Rébecca devient celui du Λόγος et de l'âme humaine. Cette explication allégorique que nous avons déjà mentionnée est le point de départ de mystiques leçons sur la pureté nécessaire à l'âme qui attend le céleste époux. — La vie de Jacob sert à prouver que les âmes vraiment pieuses sont heureuses jusque dans l'affliction. Les exemples d'Éléazar et des sept Machabées confirment cette démonstration. — Joseph est le miroir de la chasteté. Dans ses mœurs et dans ses actions brillent la pudeur et cette grâce qui en est la compagne (1). Élie enfin nous enseigne la tempérance et la privation. Nous ne parlerons pas des écrits sur Naboth et Tobie, qui nous ont déjà servi à commenter et à développer les idées exprimées dans les *Offices* sur l'argent et sur l'usure.

Le choix de ces vertus types : obéissance, pureté, chasteté, indifférence à l'égard des biens et des maux d'ici-bas suffirait à nous donner une idée de cette prédication morale de saint Ambroise. Mais nous ne voulons pas en rester là. Outre qu'il y a plusieurs façons de parler d'une vertu qui en accentuent plus ou moins l'importance relative, autour de ces trois ou quatre règles essentielles de la vie pieuse gravite tout un cortège d'autres règles que la vie des patriarches suggère tour à tour à notre auteur. Nous allons donc essayer d'extraire des écrits que nous avons cités cette morale qui les inspire, la crainte des redites et du temps perdu nous interdisant de les analyser un à un. Nous allons rencontrer des idées qui sont le fond de l'enseignement moral des *Offices*. Sur elles nous passerons vite. Nous en ren-

(1) Saint Ambroise, *De Joseph*, 2.

contrerons d'autres qui, à peine indiquées dans les *Offices*, sont ici au premier plan. Sur elles nous insisterons davantage. Enfin nous en rencontrerons de tout à fait nouvelles, sur lesquelles nous appellerons particulièrement l'attention.

Faut-il dire que certaines vertus sont plus essentielles à la morale chrétienne parce qu'il n'est pas d'écrit chrétien qui ne les contienne et que le saint Ambroise qui s'inspire de Philon et d'Origène les a honorées aussi bien que celui qui imite et corrige Cicéron? C'est la charité, cette imitation de la bonté divine ; c'est le pardon, cette forme supérieure de la charité elle-même. Nous trouvons dans le traité *Sur Abraham* cette doctrine qu'il ne faut pas répondre aux injures reçues ; « qu'il ne faut faire de mal à personne, même si on est provoqué », exprimée sous une forme un peu différente de celle à laquelle Lactance et saint Ambroise lui-même nous ont habitués. La philosophie, y est-il dit, prévoit quatre cas et réduit progressivement ses exigences : « Faites tout pour vous faire des amis ; — si vous n'y réussissez pas, du moins ne vous faites pas d'ennemis ; — si vous vous en êtes fait malgré vous, cédez la place ; — mais si l'on vous poursuit, cette fois défendez-vous. » De ces quatre conseils le chrétien n'accepte que les trois premiers, et encore ne se résigne-t-il qu'à la dernière extrémité à suivre le troisième, c'est-à-dire à avouer l'impuissance de la bonté et de la vérité (1). Nous aurons besoin de pardon, nous devons donc pardonner (2). En imitant la miséricorde de Dieu, nous l'attirons sur nous. Un des mérites de Joseph est d'avoir aimé ceux qui lui avaient voulu du mal, qui l'avaient vendu, et cela avant que l'Évangile ait fait d'un amour si contraire à notre nature une loi pour tous les hommes (3).

Nous avons vu ailleurs qu'en même temps que le christia-

(1) SAINT AMBROISE, *De Abraham*, II, 29, 30.
(2) SAINT AMBROISE, *De fuga*, 11.
(3) SAINT AMBROISE, *De Joseph*, 3.

nisme fait l'homme plus doux pour l'homme, il rend la vertu de chacun indépendante du jugement d'autrui et la fait relever de plus en plus de la conscience individuelle. La Lucrèce des païens préfère la réalité de l'outrage au risque de mourir injustement méprisée. La Suzanne des chrétiens défie dans la pureté de sa conscience des accusateurs qui convaincront les hommes, mais qui ne convaincront pas Dieu de son déshonneur (1). Le christianisme pousse, nous le savons, le mépris de l'opinion jusqu'à se plaire dans l'humilité et dans la servitude. Saint Ambroise joue, dans l'écrit consacré à Jacob, sur les idées de servitude et de liberté, et vante cette liberté qui trouve un abri dans la servitude même. Ce passage semblerait une réminiscence cynique ou stoïcienne, d'autant plus que l'écrit sur Jacob est, après les *Offices*, le plus plein d'antiquité de tous les ouvrages d'Ambroise, si par servitude notre auteur n'entendait ici une chose très chrétienne : notre sujétion volontaire à l'égard de Dieu (2). Nous retrouvons encore, et dans ce même écrit, cette attitude de résignation envers la souffrance que nous connaissons déjà. Certains passages sont même particulièrement intéressants parce que nous y rencontrons côte à côte des sentiments tout stoïciens et des sentiments tout chrétiens. Au moment où saint Ambroise soutient cette thèse antique que la douleur n'ôte rien au bonheur du sage, — et c'est bien cette expression de sage qu'il emploie, — il ajoute de son propre fond cette remarque que souffrir n'est pourtant pas dans notre nature, et que nous ne pouvons en venir à aimer la souffrance que lorsque nous souffrons pour le Christ, comme si elle était transformée par la fin à laquelle nous la faisons servir (3).

Nous avons déjà fait à ce sentiment qui rend aimable la souf-

(1) Saint Ambroise, *De Abraham*, II, 36.
(2) Saint Ambroise, *De Jacob*, I, 11, 12.
(3) *Id.*, I, 33.

france elle-même, l'amour de Dieu, sa grande place dans la morale chrétienne. Ici toutefois, si on compare aux *Offices* les écrits d'Ambroise qui nous occupent en ce moment, l'expression diffère tellement, même quand les sentiments et les idées ne diffèrent point, qu'il nous faut redire les mêmes choses en les redisant autrement. Toute la morale est explicitement ramenée aux sentiments divers que Dieu nous inspire. L'exemple d'Abraham nous est proposé pour illustrer cet abandon fait à Dieu de toute autre intention (1). « Il y a, dit ailleurs saint Ambroise, trois degrés supérieurs de la vertu : la crainte de Dieu, l'amour de Dieu, et la ressemblance avec Dieu qui est comme le terme où aboutit l'amour (2). » L'expression d'*athleta Christi*, que nous avons remarquée dans les *Offices* (3), revient maintenant à chaque instant, et quelque chose est modifié dans son sens, car elle en vient à signifier ardeur et dévouement plutôt que force et discipline. Ce n'est plus soldat du Christ, c'est chevalier du Christ qu'il faut traduire pour rendre en quelque façon le sentiment qu'elle enveloppe. Puis cet amour de Dieu apparaît comme passionné. Dieu seul est bon, et rien n'est bon que par lui. Bon et divin sont mots synonymes (4). Ni la richesse, ni le pouvoir, ni les festins ne réjouissent le juste. En Dieu seul son âme s'épanouit (5). Jouir de Dieu est par suite toute notre récompense. Dieu est le souverain bien. Nous possédons le souverain bien quand nous possédons Dieu (6). En lui est aussi notre refuge dans l'affliction : « Je me suis réfugié en toi et n'ai pas été trompé (7). » Aussi avec quelle intensité de désir nous aspirons vers lui. Comme le cerf

(1) Saint Ambroise, *De Abraham*, I, 1, 10.
(2) Saint Ambroise, *De fuga*, 11.
(3) Saint Ambroise, *De off.*, I, 82.
(4) Saint Ambroise, *De fuga*, 36.
(5) Saint Ambroise, *De Isaac*, 12.
(6) Saint Ambroise, *De fuga*, 36.
(7) *Ps.* LXXVI, 3, cité par Saint Ambroise, *De fuga*, 45.

a soif de l'eau des fontaines, notre âme a soif de Dieu (1).

Dans le traité *Sur Abraham*, l'amour des hommes pour Dieu est encore comparé à l'amour des fils pour leur père. N'est-il pas en effet notre père à tous (2)? Mais dans le traité *Sur Isaac*, saint Ambroise, tout plein du Cantique des Cantiques, prend une autre tendresse pour type et pour figure de celle que nous devons à Dieu et, avec une insistance qu'aujourd'hui nous trouverions sensuelle, l'austère évêque décrit toutes les phases de notre mystique amour. Ce saint parle admirablement du baiser qui tient attachés les amants l'un à l'autre et fait doucement pénétrer une âme dans une âme. De même les baisers du Christ nous emplissent et nous illuminent. Nous ne pouvons nous lasser d'eux, car du baiser naît le désir du baiser (3). Elle est aussi de saint Ambroise cette amoureuse expression : « Cacher sa vie en Dieu (4). » Mais le divin amant veut tout entière à lui celle qu'il appelle, et de notre amour pour le Christ procèdent dès lors non seulement tous les renoncements, mais une ardeur à les accomplir que seule la passion peut donner (5). Celui qui aime Dieu vraiment cesse de pécher (6), et l'amour efface du même coup ses péchés d'autrefois. A lui aussi « il sera beaucoup pardonné parce qu'il a beaucoup aimé (7). » L'amour à cette hauteur équivaut au martyre qui lave nos taches dans notre sang (8). Toute autre forme de la vertu n'est par rapport à lui qu'une préparation et qu'un commencement, « qu'une discipline (9) ». La

(1) *Ps.* XLI, 2 et 3, cité par Saint Ambroise, *De interpellatione Job et David*, II, 6.
(2) Saint Ambroise, *De Abraham*, II, 69 ; Cf. *De fuga*, 10.
(3) Saint Ambroise, *De Isaac*, 8.
(4) Saint Ambroise, *De fuga*, 38.
(5) Saint Ambroise, *De Isaac*, 34 et passim.
(6) Saint Ambroise, *De Isaac*, 76.
(7) *Id.*
(8) *Id.*
(9) Saint Ambroise, *De fuga*, 38.

doctrine de saint Ambroise, si ces paroles enflammées constituaient une doctrine, rappellerait ici celle de Clément et des gnostiques, et saint Ambroise ne serait plus de la famille morale de Bossuet, à qui nous l'avons comparé, mais de celle de Fénelon.— Si l'amour est au-dessus de toutes les vertus, inversement l'impiété est au-dessous de tous les vices. Pécher est dans notre nature, mais l'impiété est un pire péché et comme le poison de l'âme (1).

Une autre doctrine de saint Ambroise, qui n'apparaît pas semblable à elle-même dans tous ses écrits, c'est la doctrine de la loi. La loi est un des bienfaits de Dieu, et un bienfait qui devait être l'origine d'autres bienfaits, nous verrons comment. Dieu a enseigné aux hommes où est le péché. Ses leçons nous ont appris à le démasquer avant que sa grâce nous aidât à lui résister. Il résulte de là que nous n'avons plus l'excuse de l'ignorance. Avant cet enseignement divin, nous péchions innocemment. C'est donc la loi qui nous fait coupables, en voulant nous faire meilleurs. De tous les biens du monde le mal ainsi peut naître. La connaissance de certains poisons est utile à la médecine, mais de cette connaissance les empoisonneurs aussi peuvent faire usage (2). Ce qui est rédemption pour les uns est mort pour les autres (3). Saint Ambroise ne prétend pas toutefois que la moralité tout entière soit révélation. Il y avait une loi naturelle avant que la loi divine intervînt. C'était une loi intérieure, c'était la conscience de chacun, quoique le mot de conscience ne soit pas exprimé (4). Saint Ambroise est si loin de nier le fondement naturel de la moralité qu'il en cherche les origines jusque dans les animaux d'une espèce supérieure (5), plus libéral envers eux que beaucoup des adversaires contemporains

(1) Saint Ambroise, *De interpellatione Job et David*, I, 17.

(2) Saint Ambroise, *De Jacob*, I, 14.

(3) *Id.*

(4) Saint Ambroise, *De Jacob*, I, 20; *De Paradiso*, 39. Saint Ambroise écrit opinion pour conscience : opinio nostra ipsa sibi legem facit.

(5) Saint Ambroise, *De Abraham*, I, 8.

de Darwin. Son jugement n'est pas rétréci par la peur des conséquences qu'on en pourrait tirer. Mais lorsqu'il s'agit de fixer à la loi divine et à la loi naturelle leurs domaines respectifs, la pensée de saint Ambroise est hésitante. Il semble que la loi divine soit venue surtout nous ouvrir les yeux sur les péchés de la chair (1), et nous verrons bientôt en effet la morale de saint Ambroise tourner tout son effort contre ces péchés-là. Cependant la loi est représentée aussi comme apportant à la conscience sur d'autres points plus de fermeté et de précision (2). Ainsi nous avions la raison, puis la loi nous a été donnée, mais la raison qui suffisait avant la loi n'est pas inutile, même après la loi. Elle est son auxiliaire quand elle n'est plus son substitut (3), et il arrive que saint Ambroise les confonde presque, et parle de cette loi divine écrite non sur des tables de pierre, mais dans nos cœurs (4).

Lorsqu'il ne les confond point, il se demande pourquoi une loi surajoutée, pourquoi ce supplément d'obligations et ces nouvelles possibilités de pécher (5). Mais c'est ici qu'apparaissent dans leur industrieuse miséricorde les desseins de Dieu. La loi n'est qu'un commencement, la grâce est la suite. Il ne s'agit pas encore d'une grâce inégalement répartie et qui ait ses élus. La grâce de saint Ambroise est pour tous les chrétiens l'effet bienfaisant de la rédemption et du baptême (6). Saint Ambroise insiste sur notre impuissance naturelle en face de la tentation. Elle nous assiège de toutes parts : nous ouvrons les yeux et nous voilà détournés de nos pensées; un son se fait entendre et change aussitôt notre résolution, une odeur trouble notre

(1) Cognovi concupiscentiam esse peccatum. *De Jacob*, I, 13; Cf. *Id.* 20, et *De Abraham*, I, 23.

(2) Saint Ambroise, *De Jacob*, I, 1, 4.

(3) *Id.*

(4) Saint Ambroise, *De Paradiso*, 39.

(5) Saint Ambroise, *De Jacob*, I, 20.

(6) *Id.*, I, 17.

méditation. En buvant nous faisons entrer le péché en nous. Et par le toucher nous prenons feu. Nos sens sont ces fenêtres dont parle le prophète et par lesquelles entre la mort (1). Nous ne vivons que par le secours de Dieu, ou plutôt nous ne vivons plus notre propre vie, mais la vie de celui avec lequel nous sommes ressuscités (2). Et dans cette rénovation, plutôt encore que dans la connaissance de la loi, est la différence du païen et du chrétien. Les païens savaient assez le détail de nos devoirs, mais il leur manquait Dieu (3). Saint Ambroise, même lorsqu'il suit de près Philon, maintient d'ailleurs notre collaboration à notre vertu (4). Il s'agit seulement d'une protection céleste (5) dont la croix a été l'instrument. Et par elle notre vertu, en même temps qu'assurée, est purifiée, car l'orgueil ne peut plus la souiller (6). D'aucune façon donc la loi divine n'a nui à l'homme. Si elle a donné lieu au péché, le péché a donné lieu à l'action de la grâce, et l'état de nos âmes revivifiées est supérieur à une présomptueuse innocence (7). — Dans un de ses écrits, saint Ambroise énumère les dons que nous avons reçus de Dieu, depuis la vie elle-même jusqu'à cette vie nouvelle qu'il crée en nous (8). Cette continuelle dépendance à l'égard de Dieu, c'est toute la philosophie et c'est toute la morale chrétienne. Quoique les *Offices* d'Ambroise nous l'aient déjà fait connaître, il est hors de doute que la mysticité en est plus accentuée dans les écrits dont ces dernières pages sont le reflet.

En cherchant quelle place ils font à Dieu dans la morale, nous sommes insensiblement passés de simples différences

(1) Saint Ambroise, *De fuga*, 3.
(2) *Id.*, 44.
(3) Saint Ambroise, *De Isaac*, 67.
(4) Saint Ambroise, *De fuga*, 48.
(5) Saint Ambroise, *De interpellatione*, III, 1.
(6) Saint Ambroise, *De Jacob*, I, 21.
(7) *Id.*
(8) Saint Ambroise, *De interpellatione*, II.

d'expression à de vraies différences d'idées. Nous allons observer la même gradation en étudiant ce que deviennent dans ces mêmes écrits d'autres idées chrétiennes, les idées de péché et de renoncement. L'ascétisme de saint Ambroise s'accuse de plus en plus comme son mysticisme. — Déjà nous avons appris à voir dans la chair l'ennemie de notre salut et l'instrument du péché; mais la doctrine du péché, sans prendre encore la consistance qu'elle aura plus tard, pèse d'un poids plus lourd sur la pensée de l'écrivain et y répand une tristesse plus continue. Seule la vision de l'immortalité le réconforte, mais en un sens, comme nous l'avons montré ailleurs, elle sert encore à déprécier les biens d'ici-bas et à ôter toute excuse à ceux qui s'y attardent (1). Le ciel étant notre vraie patrie (2), il n'y a plus envers notre patrie et notre condition terrestres de ménagements à garder. Sus à la nature ! devient le mot d'ordre nouveau. Un dualisme violent brise l'antique harmonie de notre être et en soulève l'une des parties contre l'autre. Il faut distinguer en nous, en effet, ce qui est nous et ce qui n'est que nôtre. Il faut dépouiller ce vêtement de chair, ce corps de mort, car c'est lui qui nous retient dans les liens du péché. Par lui le péché habite en moi et me fait faire ce que je hais (3). Cependant l'âme même est double (4), car il y a en elle comme une trace de son union avec le corps : ce sont les plaisirs et les passions. C'est donc au dedans de nous qu'il faut porter la guerre pour nous affranchir et retrouver notre véritable essence. Il faut, dit notre auteur, pratiquer la circoncision du cœur (5). Il y avait là une interprétation morale d'une pratique matérielle qu'on se fût étonné de ne pas trouver chez lui. Si nous la pratiquions vrai-

(1) Saint Ambroise, *De interpellatione*, I, 1.
(2) Saint Ambroise, *De fuga*, 52.
(3) Saint Ambroise, *De Isaac*, 3.
(4) Διμερής, *De Abraham*, I, 4 ; Cf. *De Jacob*, I, 15 ; II, 12.
(5) Saint Ambroise, *De Abraham*, II, 78.

ment, si nous savions dégager notre âme de ce qui l'enveloppe et de ce qui la souille, nous verrions Dieu face à face (1). Il faut aller jusqu'à cette doctrine de saint Ambroise pour avoir envers la chair les sentiments qu'elle mérite. Il faut de toute façon choisir entre elle et Dieu. Nous ne pouvons la servir et servir Dieu en même temps (2). Notre corps est bien appelé un corps de mort. En quoi sert-il en effet aux choses de la vie vraie? est-ce par les yeux que l'esprit de justice entre en nous? est-ce par les mains que nous le saisissons? Nous en sommes réduits à fermer les yeux, à nous boucher les oreilles, à nous abstraire de notre corps lorsque nous voulons penser sérieusement. Nous traitons donc alors en ennemis ces prétendus auxiliaires (3). Chacun d'eux est une brèche ouverte au mal. Il y a un péché de chaque sens, et pour chacun d'eux il faudrait une pudeur spéciale et un frein.

Dans un autre passage d'inspiration toute différente — c'est dans le *De Jacob* — saint Ambroise témoigne au corps et aux sens plus d'indulgence. Il remarque que la même main qui pèche est celle qui fait l'aumône, et qu'en définitive c'est à notre volonté seule qu'incombent les responsabilités, le corps étant entre ses mains un instrument pour le bien comme pour le mal (4). Cela est stoïcien. Mais deux dogmes chrétiens apportent aussi comme un correctif au mépris de tout chrétien pour la chair : la chair ressuscitera, et Dieu s'est fait chair. Entre la chair et l'éternité, il n'y a donc qu'un malentendu momentané. De même l'effet indirect de l'incarnation a été d'anoblir cette chair dont le Christ était venu pour nous affranchir. Mais de là n'ont pu naître, hâtons-nous de le dire, que des atténuations à la doctrine que nous avons exposée.

Avec la chair, c'est tout ce qui tient à elle, c'est le siècle,

(1) Saint Ambroise, *De bono mortis*, 49.
(2) Simul enim et carnis domestici et Dei esse non possumus. *De Isaac*, 54.
(3) Saint Ambroise, *De bono mortis*, 11.
(4) Saint Ambroise, *De Jacob*, I, 10.

[illegible] La vie hu-[illegible] nous savons [illegible] la femme [illegible] les plus [illegible] Toutefois [illegible] Il n'a [illegible] d'en-[illegible] et de [illegible] sensualité. De [illegible] — Il est [illegible] avec tant de [illegible] mais ardente [illegible] toutes les [illegible] pour tou-[illegible] les fautes de ma [illegible] chaleur du sang [illegible] l'âge du péché (4). Saint Ambroise, [illegible] mal moral, est [illegible] misères physiques [illegible] (5). Et il le fait avec une visible [illegible] toutes les vanités par [illegible] distraire, et notamment ces plaisirs du cirque et du théâtre qui faisaient pour les Romains de la [illegible] tout le prix de la vie (6).

La conclusion à laquelle il veut aboutir, c'est que la vie est mauvaise et que c'est la mort qui est un bien. Cette conclusion est nouvelle pour nous, quoique tout ce qui la prépare nous

(1) *De fuga sæculi.*
(2) Saint Ambroise, *De interpellatione*, I, 29.
(3) Saint Ambroise, *De Isaac*, 2; *De bono mortis*, 40; *De fuga*, 34.
(4) Saint Ambroise, *De interpellatione*, I, 21.
(5) Saint Ambroise, *De bono mortis*, 12.
(6) Saint Ambroise, *De fuga*, 4.

soit déjà plus ou moins connu par l'étude que nous avons faite des *Offices*. Tout un traité de saint Ambroise, le traité *Du Bienfait de la mort*, a pour objet de la développer. On y distingue trois morts. La première est celle que le péché produit en nous, la seconde est celle au contraire par laquelle nous mourons au péché et naissons à Dieu. La troisième consiste dans la séparation de l'âme et du corps. La première seule est un mal. La seconde est le bien par excellence. La troisième ne serait un mal que si nous avions mal vécu, mais ce serait notre faute et non la sienne (1), d'où il résulte que nous ne devons pas la craindre (2). Mais les chrétiens partagent avec les sages de l'antiquité ce mépris de la mort (3). Ce qui leur appartient en propre, c'est de la craindre si peu qu'ils en viennent à l'aimer (4). C'est la vie au contraire qu'aiment les anciens et, même quand ils la quittent volontairement, ce n'est pas par dégoût d'elle, mais pour clore à l'heure choisie par eux le rôle qu'ils y ont joué. C'est un dernier hommage à la vie que cette façon d'y renoncer. Le chrétien n'organise ni sa vie ni sa mort. Il subit l'une, il attend l'autre. Et pour lui le grand mérite de la mort, quand elle vient, c'est de mettre un terme à des misères dont il ne lui est pas permis d'abréger lui-même la durée (5). Son amour de la mort est donc fait de sa haine de la vie, car il va jusqu'à regretter d'être né, jusqu'à être jaloux du néant, tant la réalité est imprégnée de péché (6). « Périsse le jour où je suis né (7) ! »

(1) Saint Ambroise, *De bono*, 3.

(2) Saint Ambroise, *De Isaac*, 79.

(3) Même dans ce traité quelques arguments viennent en ligne directe de l'antiquité : il ne faut pas craindre la mort ; car, quand on vit, on n'en souffre pas et, quand on est mort, on n'en souffre pas davantage, puisqu'on n'est plus. (*De bono*, 30.)

(4) Saint Ambroise, *De bono*, 6 ; *De interpellatione*, II, 6.

(5) Saint Ambroise, *De bono*, 14.

(6) *Id.*, 4.

(7) *Id.*, 3.

Il y a cependant dans son amour de la mort un autre élément, à savoir une espérance. La mort n'est pas pour lui une conclusion qu'il faut savoir placer où il convient, elle est un commencement, un recommencement. La mort est un sommeil, mais Dieu réveille ceux qui viennent de s'endormir (1). Dans cette espérance est même le principe de tous les sentiments que nous analysons. La mort paraît douce parce qu'elle termine une vie misérable, mais cette vie ne paraît misérable qu'en comparaison de ce que l'on met au delà. Cet au-delà donne à la mort un caractère tout nouveau, différent de celui qu'elle a quand elle ferme elle-même notre horizon. Car la mort même alors est grande, et justement parce qu'elle est une fin. Elle est grande pour les chrétiens d'une autre façon, et la bénédiction d'un mourant leur semble déjà venir de l'éternité bienheureuse dans laquelle il entre (2). Cette aspiration vers la mort eût transformé le suicide en une institution pieuse si, comme le stoïcien, le chrétien se fût reconnu le droit de disposer de lui-même. Mais le christianisme a toujours su se garder de l'excès des sentiments qu'il fait naître.

Le martyre, il est vrai, offrait une issue aux plus pressés. Il fut la forme chrétienne de la mort volontaire. Mais alors même qu'il ne se répand point en un zèle provocateur, alors surtout, le désir du martyre, désir ardent et résigné tout à la fois, donne à cet amour de la mort dont nous parlons un sens vraiment chrétien; car le martyre n'est pas seulement la mort, il est la mort pour Dieu et un gage pris sur sa miséricorde (3). Pendant les premiers siècles il est l'espérance suprême, le rêve des meilleurs, et l'attente résolue où ils vivent emplit leur vie entière. Voilà encore pourquoi le pessimisme chrétien est un pessimisme joyeux et courageux. Mais comme nous sommes

(1) Saint Ambroise, *De bono*, 34.
(2) *Id.*, 36.
(3) *Id.*, 8; Cf. *Ep.*, XXXVI, 4.

loin des *Offices* de Cicéron et même de ceux de saint Ambroise!

Il y a une autre façon de devancer l'heure de la mort, c'est de faire dès cette vie comme si nous l'avions quittée. La mortification est une imitation de la mort et une anticipation. Par elle nous pouvons dès ici-bas élire domicile au ciel comme l'apôtre Paul et y enfermer toute notre vie (1). Il suffit de nous dépouiller de ce qu'il y a de mortel en nous, et tous les bienfaits de la mort nous seront aussitôt acquis (2). Nous vivrons détachés de tout, mariés, comme si nous n'avions pas de femme, dans la tristesse et dans la joie, comme si elles ne nous touchaient pas, riches, comme si nous ne possédions rien. Nous serons dans le monde comme si nous n'y étions point (3). Ainsi nous serons tout prêts pour l'éternité, allégés d'un inutile fardeau (4). Et il faut hâter cette conversion. Pour fuir le siècle il faut avoir des ailes, et voler comme un passereau si on ne peut voler comme un aigle (5). Mais les ailes mêmes ne suffisent pas; il faut dompter ce corps dont on veut s'affranchir (6). Les anciens ont connu cette lutte contre soi-même, mais elle avait chez eux un tout autre caractère. Ils ne voulaient qu'assurer leur indépendance, et l'on sait que pour quelques uns d'entre eux tous les moyens étaient bons (7). Il n'entrait dans leur ascétisme aucune haine de la chair, il n'y entrait non plus aucune idée d'humilité ni de sacrifice. C'est à leur propre vertu, ce n'est pas à Dieu qu'ils immolent leurs passions et leurs plaisirs; ils se mortifient avec orgueil. Par les privations qu'il s'impose, le chrétien ne cherche au contraire qu'à confirmer et

(1) Saint Ambroise, *De bono*, 10.
(2) Saint Ambroise, *De Isaac*, 28; *De bono*, 9.
(3) Saint Ambroise, *De fuga*, 46.
(4) Saint Ambroise, *De bono*, 40.
(5) Saint Ambroise, *De fuga*, 30, 31.
(6) Saint Ambroise, *De Elia*, 81 et *passim*.
(7) Voir Zeller, *la Philosophie des Grecs*, trad. française, t. III, p. 291, la façon dont les cyniques se défendaient contre l'amour.

à détailler le don qu'il a fait de lui même (1), et il fond en une seule les deux vertus dont nous nous efforçons de faire ressortir l'autorité croissante : le renoncement et l'amour de Dieu.

Puis le jeûne chez les anciens n'était pas cette institution régulière qu'il fut chez les chrétiens. Nous sommes trop enclins, chaque fois que nous trouvons dans l'antiquité la trace d'institutions morales analogues aux nôtres, à sacrifier toutes les différences au plaisir du rapprochement. Ce qui n'était en réalité qu'une pratique exceptionnelle devint une méthode commune. Ce n'est pas seulement dans les livres des sages, c'est dans la vie de tous que le jeûne a désormais sa place marquée et joue son rôle. Saint Ambroise explique longuement ce rôle dans un traité sur *Élie et le jeûne*. Le jeûne a sa personnification dans Élie, comme l'obéissance dans Abraham et la chasteté dans Joseph. Dans ce traité s'ouvre en outre une large parenthèse, toute en invectives ardentes contre le luxe de la table et contre l'ivresse, et qui est pleine de révélations sur les mœurs du temps. Car il n'est pas à supposer que saint Ambroise invente pour blâmer. Si les écrits moraux de Cicéron n'offrent rien de semblable, ce n'est pas seulement parce que le moraliste était moins sévère, mais parce que les mœurs étaient moins relâchées. Mais bornons-nous aux mérites du jeûne que cette peinture qui leur est opposée ne fait que mieux ressortir. (Si ce sont là, en effet, comme il est probable, deux fragments de sermons différents, ils étaient bien faits pour être juxtaposés.) Saint Ambroise ne néglige aucun argument. Le jeûne est économique (2), il conserve la beauté (3), il assaisonne l'appétit (4). Voici maintenant des mérites d'un autre ordre. Le jeûne est le

(1) Saint Ambroise, *De bono*, 25.
(2) Saint Ambroise, *De Elia*, 22.
(3) *Id.*, 30.
(4) *Id.*, 32.

fidèle gardien de la chasteté (1), tandis que son contraire est à l'origine de toutes les fautes. Si Ève avait su jeûner, il n'y aurait pas eu de premier péché (2). Le jeûne guérit les âmes et, ce qui vaut mieux encore, les préserve de toute chute. Contre la tentation Dieu nous a donné le jeûne (3). Jeûnez et priez, dit l'Évangile, pour ne pas entrer en tentation (4). Le jeûne est pour l'âme une discipline qu'elle finit par aimer (5). C'est sa nourriture à elle et qui fait ressembler sa vie à la vie immatérielle des anges (6). Il est une victoire remportée sur notre corps, sur la nature, considérés comme des obstacles à notre énergie morale (7). De cette pensée les chrétiens tirent des raisons de jeûner qui pour les païens n'existaient pas aussi impérieuses. Le jeûne est pour eux un combat quotidien (8) qui non seulement prépare à la vertu, mais en est la forme nécessaire. Il n'est pas un moyen, il est à lui seul sa fin. Le chrétien jeûne pour jeûner, et saint Ambroise découvre dans celui qui jeûne toutes les grâces et tous les mérites (9). Jeûner est, selon lui, ce que Dieu a d'abord enseigné aux hommes (10), et telle est l'autorité de cette vertu que les lions qui entouraient Daniel furent rendus tempérants par son exemple (11).

Cette exaltation du jeûne suppose une orientation nouvelle de la vertu chrétienne et explique qu'elle ait pu paraître une vertu triste. Le vrai chrétien conserve sans doute jusque dans le jeûne et la mortification une gaieté faite d'amour et d'espé-

(1) Saint Ambroise, *De Elia*, 4.
(2) *Id.*, 7.
(3) *Id.*, 1.
(4) *Id.*, 7.
(5) *Id.*, 2.
(6) *Id.*, 4.
(7) *Id.*, 1.
(8) *Id.*, 79.
(9) *Id.*, 35.
(10) *Id.*, 6.
(11) *Id.*, 20.

rance. On comprend toutefois que des chrétiens de qualité moindre aient plié sous l'effort, et mêlé quelques regrets aux privations qu'ils s'imposaient. Joyeuse ou simplement résignée, la vie ascétique devient donc la vie chrétienne par excellence. Les siècles précédents avaient plutôt mis le tout du christianisme dans la charité, et Chrysostome la préfère encore à toutes les abstinences (1). Celui qui aime, avait dit Polycarpe, est loin de tout péché (2). Saint Ambroise a dit la même chose, dans le traité que nous venons d'analyser, de celui qui jeûne. Y a-t-il entre ces deux manières d'être une antinomie, et la vertu chrétienne se développe-t-elle en conformité ou en opposition avec ses principes lorsqu'elle aboutit à cette formule nouvelle : le jeûne et l'abstinence?

Ce n'est point une question d'histoire, mais de logique morale que nous voulons discuter. On a pu soutenir en effet, sans encourir aucun soupçon de complaisance ni de relâchement, qu'à être trop dur pour soi on risque de le devenir pour les autres et de perdre le sens du bien qu'on peut leur faire. Il faut savoir encore le prix du plaisir pour chercher à faire plaisir. — Mais nous croyons que c'est là une science qui ne se perd pas, et que l'ascète qui dispute à autrui ce qu'il se refuse à lui-même est celui qui n'a pas tout à fait renoncé et qu'une obscure jalousie tourmente en face des jouissances qu'il ne se permet plus. Trop de zèle dénote toujours quelque imperfection. Personne, au contraire, n'est si tolérant et si bon que celui dont le sacrifice est depuis longtemps consommé. Les joies d'autrui sont devenues, avec les joies de la piété, ses seules joies, et il est même douteux que celui qui pense encore à lui puisse à ce point penser aux autres. Du moins est-il nécessaire d'être exercé à brider son égoïsme, et voilà comment la charité trouve dans l'abstinence un secours et non un obstacle. « On peut,

(1) Chrysostome, *Hom.*, 1 *in Matth.*, § 7.
(2) Polycarpe, *Ep.*, iii.

dit un grand contemporain, désirer d'être bon, rêver de faire le bien sans jeûner, mais, en réalité, c'est aussi impossible que de marcher sans être debout (1). » La charité et l'abstinence ne sont donc pas deux vertus ennemies, et le chrétien peut pratiquer l'une sans renier l'autre, mais au contraire pour la mieux servir.

Cette démonstration faite, nous ne nions pas qu'on n'ait jeûné avec excès et que beaucoup, dans la réalité, même parmi les bons, ne s'en soient tenus à l'abstinence sans aller jusqu'à la charité. Épuisant leur effort moral, la dernière venue et par suite la plus ardemment prêchée de ces deux vertus s'est trouvée les détourner ainsi de son aînée, de la plus chrétienne des vertus chrétiennes. Car, pour la plupart des âmes, c'est trop de deux vertus.

III

Écrits sur la virginité.

Dans le traité *Des Devoirs* de saint Ambroise comme dans celui de Cicéron, les femmes sont oubliées. Cet oubli est définitif chez Cicéron, et cela suffit à faire de sa morale, dont certains éléments sont si vivants encore, une morale morte dans son ensemble. Un livre de morale moderne en effet s'adresse aux femmes comme aux hommes, à moins qu'il ne spécifie. Saint Ambroise s'était adressé aux femmes avant de s'adresser aux hommes. Le traité *Des Vierges* est un de ses premiers ouvrages, qu'il reproduisit sous plusieurs formes (2). Il se trouve ainsi consacrer aux femmes de nombreux écrits qui traitent un sujet

(1) Tolstoï, fragment cité par le *Journal des Débats* du 24 août 1892.

(2) *De virginibus; De viduis; De virginitate; De institutione virginis; Exhortatio virginitatis*, et *De lapsu virginis* dont l'attribution est contestée.

unique : la virginité. Nous ferons ressortir les conséquences voulues ou non de cette préoccupation exclusive. Disons, en attendant, que saint Ambroise fut en effet l'un des apôtres de la virginité chrétienne. Il mit son honneur d'évêque à vouer au Seigneur les plus nobles des vierges et celles qui lui étaient le plus chères (1). Il en venait à lui de toute l'Italie (2). Ce fut une contagion de pureté qui inquiéta même les économistes du temps. Mais, sans retracer ici tout le rôle historique de notre saint, qui fut considérable, esquissons les grandes lignes de cette prédication nouvelle qui, au moment précis où nous sommes, devient l'un des thèmes ordinaires de la prédication chrétienne.

C'est une vertu proprement chrétienne que la vertu de virginité, proclame tout d'abord saint Ambroise. Il compare les vierges chrétiennes aux vestales ; — il a eu, nous le savons, pour répondre à Symmaque, à reprendre cette comparaison ; — et il prend en pitié cette pudeur qui n'a qu'un temps, cette pudeur où il faut plutôt voir une réserve de sensualité faite pour la vieillesse. Puis ce sont des lois civiles, des promesses d'honneurs et de respect qui décident de ces vocations. Cette virginité provisoire et lucrative n'est qu'une façon de faire argent de son corps (3), et elle n'ôte rien à ce caractère d'impudicité des religions antiques dont le culte de Bacchus nous donne la note vraie (4). Au contraire le christianisme a fait de la virginité une vertu, une vertu à lui, qui imprime la marque de la foi chrétienne sur tous ceux qui la pratiquent, une vertu féconde en autres vertus, et dont saint Ambroise écrit, à plusieurs reprises, qu'elle suffit à nous faire semblables aux anges (5).

(1) Saint Ambroise, *De institutione virginis*, 1.
(2) Saint Ambroise, *De virginibus*, I, 57.
(3) *Id.*, 15.
(4) *Id.*, 16.
(5) *Id.*, 10, 11, 52 ; *De virginitate*, 27 ; *Exhortatio virginitatis*, 19.

L'impudicité a fait descendre les anges du Ciel ; leur chasteté y fait monter les vierges (1). Il y a donc là une forme de bien moral à laquelle toutes les autres se ramènent. L'effort de la vertu n'est plus qu'un duel engagé contre la chair.

Saint Ambroise, pour mieux louer la virginité, tourne en ridicule le luxe des impudiques. L'apôtre se fait satirique. Il s'en prend à ces femmes qui, par le fard et l'artifice, s'efforcent de paraître autres qu'elles ne sont. C'est donc qu'elles se trouvent mal, et elles ne pensent pas qu'elles trahissent ainsi le peu de cas qu'elles font d'elles-mêmes. Elles s'étonneront après cela qu'on les juge comme elles se sont jugées. Ce n'est pas elles qu'on aime quand on les aime. Elles rendent ainsi adultère tout amour dont elles sont l'objet (2). Voyez celle-ci qui s'avance, semblable à une statue sous un dais. On la regarde comme un objet curieux. Ses efforts pour plaire ne font que l'enlaidir. Elle a les oreilles déchirées, et sa tête plie comme sous un fardeau. Qu'importe que ce soient des métaux précieux, ils n'en pèsent pas moins. Ce cou porte une chaîne, quoique la chaîne soit d'or (3). Heureuses vierges qui ignorez ces supplices, vous dont la pudeur fait la beauté, une beauté qui ne craint pas le temps et qui seule plaît à Dieu (4) !

La satire de saint Ambroise ne s'arrête pas là. Le grand adversaire de la virginité, c'est le mariage, et le saint évêque se laisse entraîner à déprécier le mariage. Quelle triste condition d'abord que celle de la demoiselle à marier ! L'esclave que l'on vend aux enchères est plus heureux. Quelquefois, du moins, il choisit son maître ; la jeune fille n'a jamais le droit de choisir. A peine a-t-elle le droit de se laisser voir sans que son honneur en soit atteint. Elle est donc réduite à faire des vœux et à trem-

(1) Saint Ambroise, *De virginibus*, I, 52.
(2) *Id.*, 28.
(3) *Id.*, 54, 55.
(4) *Id.*, 20.

lui ; il n'en décrit que les lourdes charges : grossesse, allaitement, éducation. Et s'il ne parle pas de tous les chagrins qui viennent aux mères de leurs enfants, c'est par une réticence pleine de pitié et pour ne pas attrister celles qui l'écoutent. Ainsi la mère ne cesse de souffrir par son fils. Elle souffre par lui avant qu'il soit né, elle souffre pour qu'il naisse, et, quand il est né, sa sollicitude n'est qu'une longue souffrance (1). Et saint Ambroise, qui écrit ces choses, ne sent ni la sainteté de ce sacrifice quotidien, ni le prix infini d'un amour si chèrement acheté !

Il se défend toutefois de condamner le mariage. Et d'abord il n'admet pas qu'on brise des liens une fois formés pour se vouer à un état meilleur. L'Église est un champ qui porte plusieurs fruits. Là sont les vierges, là sont les veuves, là sont les femmes mariées. Chacune a son lot (2). D'ordinaire il ne tient pas la balance égale, et met nettement l'état de virginité au-dessus de l'état de mariage. Mais enfin la virginité n'est pas obligatoire, et il vaut mieux se marier que de s'exposer à des tentations trop fortes. Saint Ambroise reprend ici, et avec insistance, la distinction connue des conseils et des préceptes. La virginité est le fait d'une élite, non de tous. Elle est une vertu, non un devoir. Et il faut bien que quelques unes se marient pour que le troupeau des vierges se recrute et se renouvelle. Condamner le mariage, ce serait condamner les naissances et la vie elle-même. Ce serait donner tort à ceux qui nous ont engendrés, ce serait rompre avec la société, la nature. Saint Ambroise a peur de ce paradoxe (3). Les femmes mariées font donc une besogne utile, mais les vierges se sont réservées la meilleure part.

Il s'en faut de beaucoup d'ailleurs qu'elles aient renoncé à toute

(1) Saint Ambroise, *De virginibus*, I, 25, 26, 30 ; *Exhortatio virginitatis*, 20.
(2) Saint Ambroise, *De virginitate*, 34.
(3) Saint Ambroise, *De virginibus*, I, 34, 35.

tendresse. C'est entre elles surtout et le Christ qu'un pacte mystique est conclu. L'âme de la vierge est l'épouse, le Christ est l'époux. Et ce sont entre l'épouse et l'époux d'ineffables amours. Le Cantique des Cantiques en a donné à l'avance la description allégorique : « Je le tiens, et ne le laisserai pas partir sans le faire entrer dans la demeure de ma mère, dans le lit de celle qui m'a conçue. » Entendez par là que le Christ doit habiter au fond même de notre cœur et que nous devons tout y préparer pour le recevoir. La pureté de la conscience virginale devient ainsi un gage d'amour. Ce n'est pas un souci égoïste de sa propre innocence, ce n'est même pas une horreur naturelle pour tout ce qui souille, c'est la pensée de l'hôte attendu qui protège la vierge contre toute autre séduction. Le renoncement que la virginité implique ne va donc pas sans compensation, et le cœur de la vierge fermé à tout amour humain n'est pas fermé à tout amour (1). Le Dieu des couvents est autre chose qu'un père pour celles qui l'adorent, et tous les sentiments féminins détournés de leur objet propre trouvent en lui une idéale satisfaction. L'amour de Dieu ainsi conçu répandit sur la piété de la femme et plus tard, par l'effet d'une sorte de contagion, sur la piété de l'homme même, une curieuse sentimentalité. Puis la virginité déjà mise à si haut prix est rehaussée encore par l'idée des noces mystiques qui en sont le salaire, et saint Ambroise chante comme des litanies en son honneur (2).

Que si des parents imprudents veulent s'opposer à une si belle vocation, ce sera pour la vierge une épreuve préliminaire à subir que cette lutte contre les siens dont elle sortira affermie. Car elle luttera, et ne se laissera arrêter par aucune considération d'intérêt et d'affection. C'est un premier sacrifice qu'il lui faut accomplir, et, en triomphant de sa famille, elle triomphera du

(1) Saint Ambroise, *De virginitate*, 77-84 ; Cf. *De virginibus*, I, 22, 38.
(2) Saint Ambroise, *De institutione virginis*, 9, 15.

siècle (1). D'ailleurs cette famille ne demande souvent qu'à être vaincue et ses objections n'ont pour fin que de reconnaître les vocations véritables. S'il en était autrement, la vierge maintiendrait envers et contre tous les droits de sa conscience et de son avenir religieux. Saint Ambroise apporte l'exemple d'une jeune fille noble sollicitant la consécration du prêtre, et repoussant avec une pieuse insolence tous ceux qui veulent la détourner de son projet. « Que faites-vous et pourquoi perdre vos soins à me chercher un parti dans le monde ? Je suis déjà pourvue. Vous m'offrez un époux et j'en ai choisi un autre. Le vôtre est-il aussi riche et aussi grand que le mien ? Alors je verrai quelle réponse j'aurai à faire. Mais si celui que vous me présentez est un homme, tandis que j'ai résolu de me donner à Dieu, vouloir m'enlever à cet époux divin, ce n'est pas établir ma fortune, c'est jalouser mon bonheur (2). » Ce n'est pas nous qui traduisons ici, c'est Bourdaloue qui a traduit et reproduit ces lignes dans un sermon sur les *Devoirs des pères*, et la citation qu'il en fait suffit à marquer leur portée. Saint Ambroise formule ici toute une doctrine morale, celle de l'inviolabilité des vocations, et sacrifie sans ambages tous les devoirs et tous les droits qu'elles trouvent sur leur chemin. Que de drames de conscience et de famille ont reçu à l'avance dans cette prédication que nous analysons leur impitoyable solution !

On comprend que cette prédication ait soulevé des tempêtes. L'évêque fit courageusement face à toutes les attaques. Il représente qu'il est dans son rôle, qui est celui d'un pêcheur d'âmes (3). On lui reproche d'enseigner ce que son devoir est d'enseigner (4). L'idée ne vient pas de reprocher à Jephté son sacrifice. La volonté de Dieu le couvre. Saint Ambroise demande des

(1) Saint Ambroise, *De virginibus*, I, 63. Si vincis domum, vincis sæculum.
(2) *Id.*, 65.
(3) Saint Ambroise, *De virginitate*, 129.
(4) *Id.*, 13.

sacrifices moindres et tout le monde s'insurge (1). Est-ce la multiplicité des vocations qui inquiète les politiques? L'État aura-t-il à en souffrir? La population va-t-elle diminuer? Que l'on me montre, dit saint Ambroise, celui qui cherche une femme et qui n'en trouve pas. Il semble au contraire que la population croisse là où le nombre des vierges est plus grand. Puis, sont-ce là vraiment des raisons qui vaillent, et conseilleriez-vous à une femme mariée l'incontinence et l'adultère pour augmenter le nombre des naissances (2)? Les arguments économiques n'ont pas avec ceux de la conscience de commune mesure. Là où la famille n'est plus rien, à plus forte raison l'État cesse-t-il de compter. Aussi saint Ambroise discute-t-il de haut et comme par complaisance. A ceux qui lui reprochent d'imprimer sur des enfants trop jeunes la marque indélébile de la consécration religieuse, il répond que la vocation n'attend souvent pas le nombre des années et que l'esprit de Dieu souffle où il veut (3).

Il s'efforce enfin d'établir ce qui, dans la plénitude de sa foi, le dispenserait de tout autre argument, que la virginité est d'institution divine. Les anges ne se marient pas, et le Christ et les apôtres ont prêché la pureté (4). Mais quatre siècles bientôt se sont écoulés depuis la prédication du Christ, et saint Ambroise, avouons-le, ne trouve pas dans ces quatre siècles la tradition qu'il cherche relativement à l'enseignement de la virginité. Il ne l'eût trouvée que chez les montanistes. A vrai dire, dans l'orthodoxie chrétienne, cette tradition date de lui. Du moins cherche-t-il et trouve-t-il pour cette vertu grandissante des modèles et des saintes. C'est Thècla, victime de son opiniâtre virginité, condamnée aux lions, et respectée par eux. Envers

(1) Saint Ambroise, *De virginitate*, 5, 10.
(2) *Id.*, 35, 37.
(3) *Id.*, 39, 40.
(4) *Id.*, 28, 29.

elle, si les hommes se conduisent comme des bêtes fauves, les bêtes ont pris des sentiments humains et pudiquement lui baisent les pieds à leur manière (1). C'est la vierge d'Antioche au lupanar, sauvée du déshonneur par le soldat dont elle l'attendait. Il lui donne ses vêtements; elle peut fuir; il est condamné à sa place; mais elle revient mourir avec lui (2). — Curieux récit où le respect de la pudeur, mettant entre deux êtres une tendre complicité, développe en eux un sentiment voisin de l'amour profane. Nous reviendrons sur ces conséquences imprévues du culte de la virginité.

Mais la patronne véritable de la virginité, c'est la vierge Marie. Se peut-il un plus noble modèle que la mère de Dieu? Elle est vierge, non seulement de corps, mais d'âme. Aucune pensée d'intérêt ne l'a souillée. Elle n'a fait de mal à personne, mais à tous elle a voulu du bien, et saint Ambroise énumère toutes les vertus féminines pour les attribuer successivement à Marie. Cette énumération nous montre du moins de quels traits il composait l'image idéale de la vierge. Sans brusquerie dans le geste, sans mollesse dans la démarche, sans éclats dans la voix, douce envers les siens, ignorant la raillerie et le mépris (3). Ce qui caractérise en outre cette attitude et ces vertus chez une vierge, c'est que la pudeur les accompagne toutes et entre en toutes comme un élément. Cependant des traits plus personnels à Marie en achèvent l'image, sa pudeur effarouchée lorsque l'ange lui apparut, puis la docilité de sa foi, et enfin cette humilité qui lui fait trouver des raisons de s'abaisser jusque dans l'insigne honneur qu'elle reçoit. Mère de Dieu elle est sa servante et son élève (4). Vierge avant sa maternité, elle reste vierge après, comme pour

(1) Saint Ambroise, *De virginibus*, II, 30.
(2) *Id.*, 22, 24.
(3) *Id.*, 7.
(4) *Id.*, 11, 13.

continuer d'en être digne, et pour être plus entière à son fils et à son Dieu (1). En elle la virginité atteint donc toute sa perfection et tout son éclat, et la vie de cette vierge par excellence devient pour toutes les vierges une règle en acte (2). Ainsi commence au IVe siècle le culte de la vierge Marie, qui devait tenir dans la religion et dans la morale chrétienne une si grande place.

A cet éloge de la virginité, saint Ambroise ajoute des conseils sur la nourriture des vierges, sur tous les détails de leur vie. détails qui constituent comme la règle d'un ordre naissant. La vierge usera modérément de vin. Le vin et la jeunesse sont deux incendiaires. Il faut prendre garde d'exciter l'un par l'autre (3). Elle évitera de même les festins et toute réunion nombreuse (4); elle ne fera que les visites exigées par le respect. Les prétendus devoirs du monde émoussent la pudeur, et pour être poli on cesse d'être modeste (5). Saint Ambroise préfère une jeune fille plus embarrassée qu'il ne convient quand on l'interroge à celle qui ne l'est pas assez. Si le silence est recommandé aux femmes, cette recommandation devient plus stricte pour les vierges. Le silence est comme le signe extérieur de leur virginité (6). A plus forte raison ne doivent-elles pas rire. Les larmes valent mieux que le rire. Que si elles n'ont pas de sujet de pleurer, elles en trouveront dans les fautes du siècle. Quand on pleure les fautes des autres, on évite d'en commettre pour son propre compte (7). La gravité de son maintien, son regard, sa démarche, et comme un air de pudeur répandu autour d'elle, dénonceront partout la présence d'une vierge. Ce n'est

(1) SAINT AMBROISE, *De institutione virginis*, 41, 50.
(2) SAINT AMBROISE, *De virginibus*, II, 15.
(3) *Id.*, III, 5.
(4) *Id.*, 8.
(5) *Id.*, 9.
(6) *Id.*, 19.
(7) SAINT AMBROISE, *Exhortatio virginitatis*, 74, 75.

pas une vierge véritable celle dont on ne voit pas dès l'abord qu'elle en est une (1).

Après ces conseils plutôt négatifs viennent des conseils de pratiques positives : lectures, jeûnes et prières. La sœur d'Ambroise, Marceline, dont l'exemple inspira toute cette prédication, avait ainsi organisé sa vie religieuse. L'oraison fréquente en est l'élément essentiel. Il faut prier au réveil. Il faut prier avant de se laisser aller au sommeil. Il faut prier la nuit, dans le lit même (2). Mais, ce qui témoigne d'une science déjà avancée de ce genre de vie et aussi d'un sens pratique qui d'ailleurs ne l'abandonne jamais, saint Ambroise prêche, en même temps que le jeûne, la modération dans le jeûne et l'alternance des exercices pieux. Le laboureur avisé ne fatigue pas son champ, mais le repose en lui demandant à tour de rôle différents fruits (3).

Saint Ambroise a complété par un petit opuscule sur les veuves ce véritable traité de la virginité. Le veuvage est en effet un recommencement de la virginité, et peut-être avec un mérite de plus, puisqu'il s'agit de renoncer à une habitude prise et à des joies qui sont connues (4). Saint Ambroise comprend mal cependant qu'on n'y renonce pas. Il pourrait tirer des arguments de la fidélité du souvenir, et montrer tout ce qu'a de religieux un don de soi si complet que la mort même ne nous permet pas de nous reprendre; mais ce serait là exalter plus qu'il ne lui convient le mariage lui-même, et ce qui caractérise plutôt cette prédication contre les secondes noces, c'est qu'elle eût pu aussi bien être faite contre les premières. Les unes et les autres sont un pis-aller, une concession faite aux exigences d'une chair rebelle, une précaution prise contre des chutes pires, un remède,

(1) Saint Ambroise, *De virginibus*, III, 13.
(2) *Id.*, 18, 19.
(3) *Id.*, 16.
(4) Saint Ambroise, *De viduis*, 1.

dit en propres termes saint Ambroise (1). Il est permis de se marier, et même de se remarier, mais il vaut mieux ne faire ni l'un ni l'autre (2). Il y a toutefois des circonstances aggravantes dans le cas d'un second mariage, surtout quand une mère donne à sa fille déjà âgée cet exemple de sensualité, et risque d'avoir des enfants plus jeunes que ses petits-enfants (3). A ces familles, dont l'ordre naturel est troublé par les passions tardives d'une mère, saint Ambroise a opposé d'avance la vie de la veuve chaste et économe (4), maîtresse d'une maison qui se passe très bien d'un maître. Car c'est une légende à ses yeux que cette nécessité d'une main virile pour protéger la femme. Une femme se protège toute seule, et les hommes n'ont pas le monopole du courage (5). Et ce fut une conséquence de cette campagne en faveur de la virginité qu'elle fut pour les femmes une campagne d'affranchissement, et accrut avec leur indépendance leur dignité. Mais nous allons nous étendre sur cette conséquence et sur quelques autres qui y sont jointes.

Le christianisme, en honorant la virginité, ne se borna pas à multiplier le nombre des vierges. Pour toutes celles qui n'avaient pas la vocation de la virginité, il fit du moins de la pudeur et de la chasteté des vertus essentielles. Nous ne disons point qu'il inventa la pudeur. Il ne fut même pas le premier à faire de la virginité une institution. Le paganisme avait des déesses vierges: Diane et Minerve. Le temple de la Vierge était le plus beau temple de la Grèce, c'était le Parthénon. La chasteté était une des vertus prêchées par les pythagoriciens. Strabon et Plutarque citent certains ordres déjà monastiques où elle était une règle même pour les hommes. Nous pourrions accumuler des faits sem-

(1) Saint Ambroise, *De viduis*, voir surtout 81.
(2) *Id.*, 68.
(3) *Id.*, 59.
(4) *Id.*, 31.
(5) *Id.*, 44, 51.

blables. Ils n'en sont pas moins dans la vie et dans la religion antique des exceptions. Ce qui est ordinaire, ce qui est le fond, ce qui est l'âme, c'est le culte de la patrie et du foyer. La chasteté pour les anciens est une vertu entre plusieurs autres ou après elles. Dans la morale chrétienne, et dans nos mœurs actuelles héritées du christianisme, tout tourne, en ce qui concerne les femmes, autour d'une question unique : une honnête femme est une femme chaste. Quand on parle de la vertu d'une femme, tout le monde s'entend sur le genre de vertu dont il s'agit, et quand on parle de l'honneur d'une femme c'est encore de la même chose qu'il est question. Nous jugeons tous les dehors, toutes les manières d'être ou de penser d'une femme selon ce qu'elle nous révèle au sujet de cet honneur ou de cette vertu; et, pour les autres vertus féminines, ce que disait saint Ambroise des vertus de la vierge est encore vrai, à savoir que la pudeur en est l'élément nécessaire. Il n'y a donc de vertu pour la femme que celle qui est conforme à ce pudique idéal. Telle l'humilité, telles la douceur, la bonté, telles l'obéissance, la résignation qui seront en effet les vraies vertus de la femme chrétienne. D'un rang secondaire dans le chœur des vertus, la pudeur est donc passée au premier rang. C'est elle qui sert de type et de règle, et qui imprime à l'âme entière une attitude. Entre la pudeur antique et la pudeur chrétienne il suffirait de noter cette différence de rôle et d'importance.

Ajoutons que l'idée du péché a fait, aux yeux du chrétien, la chair à la fois redoutable et abominable. De là la conscience d'une lutte, d'un conflit entre l'esprit et le corps. La pudeur assure l'indépendance et le triomphe de l'esprit. C'est une vertu spiritualiste. Mais il y a en elle un sentiment du danger toujours présent et comme un frisson. Elle est dédaigneuse et peureuse tout à la fois, car c'est rendre hommage aux séductions de la chair que de se défendre de si loin contre elles. La pudeur n'est pas l'innocence, et même l'innocence véritable ignore la pudeur. Cette

peur du péché est une nuance de sentiment inconnue aux anciens. Il y a aussi surtout dans la pudeur de la vierge une idée de sacrifice, d'offrande, dont nous avons dit, à plusieurs reprises, qu'elle est étrangère à la vertu antique. Et tout cela nous prouve que si le christianisme n'inventa pas la pudeur, il la transforma, en fit, comme de la charité et de l'humilité, un de ses traits propres, et que ce fut une des marques qu'il mit sur l'âme humaine.

Allons plus loin : à l'époque où nous sommes c'est la marque par excellence. Un historien insiste sur ce fait que si l'on cherche dans la première prédication chrétienne la vertu qui donne comme la note dominante et fixe le caractère de cette prédication, c'est à la charité qu'il faudra s'arrêter, mais que si on fait la même expérience au IV[e] siècle, à la charité a succédé la chasteté (1). Saint Ambroise est un des ouvriers de cette évolution de la morale chrétienne. Cette évolution d'ailleurs n'est pas la dernière. Au XVI[e] siècle, une autre vertu sera à son tour mise hors de pair par un ordre célèbre qui en fit son dogme et sa règle, l'obéissance. Mais le XVI[e] siècle est loin du IV[e], et pour longtemps cette suprématie de la pudeur va s'exprimer dans les mœurs et jusque dans la littérature des pays chrétiens.

Toute l'éducation de la femme aura pour fin de protéger cette pudeur comme une fleur délicate, et d'élever autour d'elle des barrières tutélaires. On discute sur la hauteur de ces barrières, mais personne ne demande qu'on les supprime, et on tombe d'accord que pour la jeune fille il faut une pédagogie spéciale, plus délicate, plus discrète, et qu'à l'arbre de la science il est encore pour elle des fruits défendus. La pudeur de la femme est un sentiment qui nous est si cher à tous qu'il n'y a pas de considération qui vaille contre la crainte des risques qu'on lui

(1) Lecky, *History of European Morals*, t. II, p. 122.

ferait courir, et il faut, pour se faire accepter, que toutes les réformes pédagogiques commencent par prouver qu'elles n'y portent pas atteinte. Là est le point fixe de l'éducation féminine. Autrefois, et en cela seulement nous différons de nos ancêtres, c'en était le tout. Et on avait assez fait pour la femme quand on avait fait en sorte qu'elle ne sût rien, de peur qu'elle en sût trop. — Le traité *De l'Institution de la femme chrétienne* de Vivès (1) nous semble pouvoir être d'autant mieux cité comme un exemple de ce système, et comme un corollaire de la prédication d'Ambroise que, sur certains principes, il reproduit presque textuellement le langage de notre saint (2). Comme lui, il parle de la nourriture qui convient aux jeunes filles, et semble n'avoir en vue que de ne pas nourrir en elles la concupiscence. Comme lui il tance d'importance la veuve prise de l'envie de se remarier, et écarte l'un après l'autre tous les prétextes dont elle couvre sa lubricité, le soin de ses affaires, l'éducation de ses enfants. Pour lui, comme pour saint Ambroise, le désir d'être mère est loin d'être une excuse. La maternité n'a rien de sacré à ses yeux et il en étale les misères avec une recherche de coloris vraiment féroce. Cela étant, voici quels sont les titres des chapitres particulièrement consacrés à l'éducation : De la Virginité ; — De la Cure et Sollicitude de la Virginité ; — De la Cure du corps en la pucelle (nous avons déjà laissé entendre qu'elle consiste surtout à le débiliter avec modération et à concilier la santé du corps entier avec la mort de chaque sens en particulier) ; — De la solitude de la vierge... Et notre pédagogue donne avec un tranquille dogmatisme la raison de cette préoccupation exclusive : « Aux hommes sont nécessaires plusieurs vertus,

(1) *Livre de l'Institution de la femme chrétienne, tant en son enfance que mariage et viduité, aussi de l'office du mary.* Nouvelle édition, traduction française, Havre, 1891.

(2) Avec cette nuance qu'à cet humaniste les femmes pédantes ne sont point pour déplaire.

prudence, éloquence, mémoire, justice, force, libéralité, magnanimité, art pour vivre, astuce à gouverner le bien publicque; mais à la femme riens n'y est désiré que pudicité et, si elle seule deffault, c'est comme si elles deffailloient toutes à l'homme, car lors la femme est réputée méchante et vicieuse, quelque autre vertu qu'elle ayt en soi... Car par pudicité le demourant est sauf et, icelle perdue, toutes autres vertus sont effacées. » C'est ce que nous avons déjà dit avec moins de force et de précision.

Il semble que de là ait dû résulter une diminution de la femme; et, si la femme avait été déjà l'égale de l'homme, elle eût peut-être hésité à se ranger sous les lois de la pudeur, où elle n'eût vu pour son sexe qu'un surcroît d'obligations. Mais il n'en était pas ainsi, et la pudeur lui enseignant le respect d'elle-même, en même temps qu'elle enseigna aux hommes le respect de la femme, devint pour sa dignité à la fois une école et une sauvegarde. C'est à quoi nous avons déjà fait allusion. Il fallait que quelque chose s'opposât à la force et aux passions viriles, ce fut la pudeur de la femme. Sans compter qu'elle rendit la femme plus aimable et plus désirable. Car ce qui s'obtient difficilement n'en a que plus de prix. La femme cesse d'être un instrument de plaisir toujours disponible. Elle trouve dans le voile de pudeur dont elle s'enveloppe un abri et un charme tout à la fois. Cette apparente servitude l'affranchit donc et l'ennoblit. Ajoutons que cette pudeur de la femme chrétienne fut le plus heureux des compromis entre l'élat d'avilissante suspicion et de surveillance effective où la femme orientale est placée, et la liberté plus grande de la femme d'Occident. C'est au dedans d'elle-même que le christianisme cherche pour la femme une protection.

A cette condition le christianisme put être une religion de femmes. Si, à certains moments de son histoire, il semble incliner vers d'autres mœurs, vers celles qui devaient prévaloir dans l'Orient musulman, ce ne fut chez lui que la trace d'une

action extérieure et passagère (1). Nous avons déjà vu saint Ambroise résister sur ce point à l'influence orientale. En quoi il n'obéissait pas seulement à son ordinaire esprit de mesure, mais à la tradition de l'Église. De bonne heure en effet les femmes chrétiennes eurent leur part de la vie religieuse. Celse reprocha même au christianisme cette émancipation de la femme, et Origène lui répondit que le Christ en effet est venu pour tous (2). Les fonctions de la charité semblent avoir été surtout des fonctions féminines, et Tertullien trace de ce rôle de la femme un délicat tableau. « Elle va visiter les frères dans les réduits les plus pauvres; elle se lève la nuit pour prier et assister aux solennités de l'Église. Elle se rend à la table du Seigneur, et pénètre dans les prisons pour baiser la chaîne des martyrs, pour répandre l'eau sur les pieds des saints. S'il vient un frère étranger, elle prépare sa maison pour lui donner l'hospitalité (3). » Il ajoute, il est vrai, qu'elle ne doit se montrer au dehors que pour des motifs graves. En réalité il veut la femme recluse et voilée. Tertullien, nous nous en souvenons, est en tout excessif. Mais il était nécessaire peut-être que ces excès d'opinion fussent commis pour que la morale chrétienne eût toute sa pureté et la pudeur de la femme toute sa poésie. *Oportet hœreses esse.*

Au temps de saint Ambroise, ce n'est plus assez de dire que la femme est l'égale de l'homme dans l'Église. Elle tend à y prendre le pas sur lui. La religion se féminise. La femme est plus près par sa nature des vertus proprement chrétiennes, comme la pudeur même et l'humilité. C'est la femme qui convertit l'homme. C'est Monique qui doucement incline vers sa foi l'âme d'Augustin (4). Aux yeux de saint Ambroise, en

(1) Voir TERTULLIEN, *De virginibus velandis.*

(2) ORIGÈNE, *Contre Celse*, III, 44.

(3) TERTULLIEN, *De cultu feminarum*, XII, 10.

(4) De même la mère de saint Basile, celles de saint Jean Chrysostome et de Grégoire de Naziance.

Les stoïciens insistent sur le caractère mâle de leur vertu (1). A vrai dire, ce caractère est celui de toute la vertu antique. C'est le courage, c'est la science, deux vertus d'homme, qui en sont les solides assises. L'art antique lui-même semble préférer les formes plus sévères du torse masculin. Dans la femme elle-même, ce sont les vertus de l'autre sexe que l'on cherche. On cite en exemple les femmes spartiates ou la mère des Gracques. Les deux déesses vierges, Diane et Minerve, ont la virginité farouche et belliqueuse. Au contraire le christianisme demande aux hommes eux-mêmes des qualités plutôt féminines. La femme n'a pas, peut-être, l'impartialité nécessaire à un respect sincère de la vérité. Elle affirme avec son cœur et va jusqu'au bout de ses affirmations. « Sa pensée est un mode de sa sensibilité (2). » Elle est absolue au point de n'être pas toujours aussi généreuse dans ses jugements qu'elle l'est dans ses actes. Elle ne sait ni hésiter, ni douter. Elle est un être d'impulsion et de foi. Or nous savons que le christianisme à la science préfère la foi. — La femme met son courage à endurer, à être douce envers le malheur, envers la mort, envers les méchants. Or c'est là le courage chrétien, et le christianisme fait moins de cas d'un autre courage. Il semble donc qu'il ait adapté son idéal moral à la mesure de la femme. Il n'insiste pas sur les genres de mérite qui ne sont pas à sa portée, mais insiste en revanche sur ceux qui lui sont le plus familiers. Nous avons déjà parlé de ces vertus domestiques et privées, laissées au second plan dans la morale antique, et que le christianisme emprunte à la vie plus effacée de la femme pour en faire les vertus les plus éminentes d'un sexe comme de l'autre. Aux hommes eux-

(1) Sénèque, *De constantia sapientis*, 1. Tantum inter stoïcos, Serene; et cæteros sapientiam professos interesse, quantum inter fœminas et mares, non immerito dixerim.

(2) Lecky, *livre cité*, t. II, p. 360. Their thinking is chiefly a mode of feeling.

mêmes d'être modestes, d'être bons, d'être chastes. La virginité est une vertu, même pour eux (1). « Vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux, a dit le Seigneur, si vous ne devenez semblables à de petits enfants; » — il aurait pu dire aussi : si vous ne devenez semblables à des femmes par la foi, la douceur et la pudeur.

Si maintenant nous nous demandons quels furent sur les rapports de l'homme et de la femme les effets de cette participation croissante de la femme à la vie religieuse et à la vie morale, nous verrons qu'ils y gagnèrent en dignité et pour ainsi dire en spiritualité. L'antiquité, qui tient peu de compte de l'individualité, en tient peu surtout de l'individualité féminine. La femme dans la famille n'est pas l'égale de l'homme. On en change, on la prête, on la cède par testament (2). La famille, dès lors, n'est plus ce que nous entendons par ce mot. Elle est organisée pour assurer par la reproduction la vie et la force de l'État. Le mariage, et le mariage fécond, est un devoir civique. Ceux qui ne remplissent pas ce devoir payent un impôt qui en est comme le rachat. Il faut se marier ou payer. Cette contrainte accentue le caractère matérialiste du mariage antique. Ne cherchez donc pas dans ce mariage l'union intime de deux êtres mettant en commun avec leur vie, leurs affections et leurs pensées, l'union de deux âmes, comme nous disons. Car cette union suppose un libre et mutuel consentement.

Elle suppose en outre un sentiment inconnu de l'antiquité : l'amour. Quand les anciens parlent d'amour, c'est le plus souvent sensualité qu'il faut entendre, et voilà pourquoi les philosophes n'ont jamais pour l'amour assez de sévérité et de mépris. Le sentiment de l'amour est né de celui de la pudeur, si bien qu'il est, lui aussi, un sentiment chrétien. Il s'y mêle un respect,

(1) SAINT AMBROISE, *De institutione virginis*, 16.
(2) Voir SCHMIDT, *la Société civile dans le monde romain*, l. I, ch. II, § 1, et GIDE, *la Femme*, l. I, ch. III, IV et V.

un désir de se sacrifier, une mysticité qui le hausse même jusqu'à ressembler à un sentiment religieux. Ceci est une conséquence imprévue de la prédication d'Ambroise. Il a, sans le vouloir, idéalisé la femme, et l'amour profane en est résulté. S'il n'y avait point eu de vierges vouées au Seigneur, il n'y aurait point eu d'amant comme Rodrigue, ni d'amante comme Chimène. — Dès lors notre littérature, où l'amour joue un tel rôle, est chrétienne au même titre que l'amour lui-même. Elle n'est point plus pieuse pour cela ; mais ce qu'il faut dire, c'est qu'il y a un profane chrétien. Et les sentiments dont nous venons de montrer l'enchaînement sont ceux qui en ont le plus nettement déterminé le caractère. — Il y a même une immoralité chrétienne. Le raffinement de la pudeur amène à sa suite un raffinement de l'impureté ; et l'obscénité, chez les écrivains chrétiens, a quelque chose de plus conscient, de plus sensuel, de plus douloureux aussi. Il s'y mêle une amère saveur de péché. De même en effet qu'il y a dans la chasteté comme une volupté, il y a dans son contraire comme le regret cuisant d'une pureté dont on sait maintenant le prix. Mais il nous faut arrêter là ces déductions morales qui, à la longue, nous entraîneraient loin de saint Ambroise, quelque justifiées qu'elles soient. Elles nous auront servi du moins à montrer jusqu'où les révolutions d'idées et de sentiments retentissent, et combien les effets peuvent être différents des causes.

IV

Lettres de direction.

La morale de saint Ambroise, telle qu'elle ressortirait des écrits multiples que nous venons de passer en revue, ferait donc la place moins grande à la raison que le traité *Des Devoirs*,

et plus grande à l'amour. Avec ces mêmes écrits commencerait aussi la primauté des vertus personnelles et entre toutes de la chasteté, ce qui sera en un mot la morale de l'*Imitation*. Si nous tenons à connaître la morale d'Ambroise telle qu'elle est, libre de toute influence immédiate et de tout modèle, c'est évidemment dans ses lettres qu'il la faut chercher. Non qu'il y ait entre ces lettres et le traité *Des Devoirs* du même auteur la même différence qu'entre les lettres et le traité *Des Devoirs* de Cicéron. Saint Ambroise ne se laisse jamais aller. Sa personne, loin de s'étaler, s'efface. Il est toujours dans ses fonctions d'évêque, mais comme enseigner et diriger faisaient partie de ces fonctions, quelques lettres ont le caractère de vraies lettres de direction. Si nous ajoutons que quelques-unes sont adressées à des prêtres auxquels elles rappellent leurs devoirs, on comprend qu'un rapprochement s'impose entre elles et le traité intitulé *Traité des devoirs des prêtres*. Ces lettres sont courtes et les points de rapprochement sont peu nombreux. Ils suffisent à marquer l'orientation légèrement divergente qu'eût suivie la réflexion morale de saint Ambroise, si l'influence de Cicéron ne s'était pas exercée sur elle, et, par suite, à nous donner la mesure de cette influence. Aucun autre écrit ne se prête aussi bien à cette comparaison puisque, cette fois, le sujet traité est le même. Nous allons voir se reproduire en même temps, sous une forme plus brève, les indications d'idées ou de tendances que ce chapitre nous a permis de recueillir.

Le style n'est pas celui du traité *Des Devoirs*. Moins de raisonnements. Plus de fougue et plus d'images. Partout des allégories (1). Et cette allure différente du style exprime un mode de pensée différent. Les vertus ne sont plus classées et étiquetées comme dans le traité *Des Devoirs*, mais toutes se fondent en un immense amour de Dieu. Saint Ambroise vient

(1) Voir surtout *Ep.*, XXX, XXXI, XXXIII.

d'entendre à vêpres ces paroles d'un psaume : « Le Christ est beau par-dessus tous les enfants des hommes. » Il est comme sous l'impression qu'il en a reçue, et fait part à son disciple Irénée de toutes les pensées d'amour qui lui viennent à l'esprit. Il faut tendre vers Dieu, s'illuminer de sa lumière (1). Il faut demeurer en lui. Là est notre paix, notre bien, ce souverain bien que les philosophes ont cherché sans le trouver (2). Puis le style de saint Ambroise s'emplit de tendresse et s'essaye à décrire les baisers de l'âme et de Dieu (3). L'âme chante : « Que tu es doux, ô mon Seigneur ! » et la joie de cette possession lui fait oublier toute autre joie, et la hausse au-dessus de toute crainte comme de tout désir. Ainsi Moïse, quand il reçut les tables de la Loi, resta quarante jours sans penser à la nourriture (4). Saint Étienne contemple Jésus et se laisse lapider en priant pour ses bourreaux. Saint Paul, ravi au troisième ciel, ne sait plus s'il a un corps ou s'il n'en a pas (5). Et nous vivrons, en effet, comme si nous n'en avions pas. Nous serons dans ce monde des hôtes de passage qui ne s'attachent à rien (6). Nous nous élèverons au-dessus de cette terre dont le séjour alourdit l'âme (7). Nous ne trouvons plus là les prudentes réserves du traité *Des Devoirs* où il nous est recommandé de mesurer notre ambition morale à nos forces. Saint Ambroise nous dit maintenant au contraire de viser toujours plus haut et de laisser à Dieu le soin de nous refuser les épreuves qui sont au-dessus de nous (8).

L'amour de Dieu et la soumission à Dieu impliquent donc et suppléent toutes les vertus. Il en est deux cependant qui

(1) Saint Ambroise, *Ep.*, XXIX, 2.
(2) *Id.*, 6.
(3) *Id.*, 10.
(4) *Id.*, 11.
(5) *Id.*, 12.
(6) *Id.*, 13.
(7) *Id.*, 17.
(8) *Id.*, XXXVI, 3, 4.

gardent leur individualité et sont expressément désignées dans ces lettres de direction sacerdotale. C'est la charité, qui réalise la plénitude de la loi morale et nous donne avec Dieu le plus haut degré de ressemblance que nous puissions atteindre (1). Et c'est la chasteté. L'union du Christ et de l'âme virginale est un thème familier à saint Ambroise. En retrouvant ici ce mélange de poésie et d'ascétisme, nous achevons de nous convaincre de ce caractère peu cicéronien de la morale propre à notre saint (2).

Une autre différence entre ces lettres adressées à des prêtres et le traité *Des Devoirs* qui, lui aussi, est fait pour eux, c'est qu'ils y sont plus nettement mis à part du reste des hommes. L'imitation de Cicéron a fait du traité *Des Devoirs* un livre de morale pour les laïques aussi bien que pour les clercs. A ceux-ci maintenant saint Ambroise demande plus. Ils sont l'armée de Dieu (3). Qu'ils prennent leur croix et suivent le Seigneur (4). Qu'ils n'aient rien de commun avec la foule. Si elle se reconnaît en eux et n'y trouve rien qui la dépasse, elle perdra pour eux tout respect (5). Nous romprons donc avec le siècle, dit saint Ambroise; notre voie est étroite, mais elle mène à la vie (6). — Et cette espérance lui sert à relever les courages qui faiblissent. Une des lettres de saint Ambroise nous le montre morigénant des prêtres peu zélés qui pensent avec regret au champ qu'ils auraient pu cultiver, à l'argent qu'ils auraient pu gagner. On n'est pas dans le clergé pour faire ses affaires. Il faut cependant se garder d'en sortir, car quiconque est prêtre est le bien et la chose du Seigneur, et le Seigneur est un bon maître qui dira à son serviteur fidèle : Viens et repose-toi (7).

(1) Saint Ambroise, *Ep.*, XXIX, 16.
(2) Voir *Ep.*, XXXI.
(3) *Id.*, XXVII, 15.
(4) *Id.*, 16.
(5) *Id.*, XXVIII, 2.
(6) *Id.*, 6, 7.
(7) *Id.*, LXXXI.

Saint Ambroise ne dit pas expressément que hors le clergé il n'y a pas de salut. Mais on pourrait presque le conclure des lettres que nous venons d'analyser, si nous ne nous souvenions qu'il a enseigné ailleurs une morale moins étroite, plus conciliante, plus humainc et plus laïque. Dans ces lettres qu'il écrit, prêtre à des prêtres, il se laisse aller à ses préférences ardentes pour la vie ecclésiastique, et c'est avec une certitude presque orgueilleuse qu'il en attend et en promet le prix.

CHAPITRE VIII

LES CONTEMPORAINS DE SAINT AMBROISE.

Nous ne prétendons point, dans le chapitre que nous commençons d'écrire, présenter un tableau de la morale chrétienne au IVe siècle. Pour un pareil tableau les cadres en sont trop étroits. Mais il n'est à nos yeux qu'un prolongement du précédent, et il doit, en cherchant au traité *Des Devoirs* des termes de comparaison, non plus seulement chez saint Ambroise mais autour de lui, achever d'en faire ressortir l'originalité et la portée. Il mettra en lumière du même coup certains caractères de la morale chrétienne considérée en dehors d'une œuvre qui en représente un élément important et la relie à la tradition classique.

I

Les Pères grecs.

Il est difficile de parler de tous les Pères grecs à la fois, tellement chacun a sa physionomie propre, tellement il y a loin, par exemple, de la fière fermeté d'Athanase à la mélancolique douceur de Grégoire de Naziance. Nous voudrions cependant marquer certains traits par lesquels ils diffèrent des Pères latins, et de saint Ambroise en particulier, et nous borner ensuite à la rapide analyse de quelques unes de leurs œuvres qui nous intéressent particulièrement.

C'est dans l'Orient chrétien que les dogmes se discutent et se fixent. C'est plutôt dans l'Occident que le christianisme prit conscience de sa morale, quoique les conséquences morales des dogmes aient de tout temps semblé présider à leur élaboration. Le génie métaphysique de la Grèce se donna carrière dans la théologie, quand la théologie eut remplacé la philosophie. Ce n'est pas seulement d'Athanase que nous voulons parler, quoique ce soit de lui surtout. Les titres seuls de ses œuvres nous renseigneraient, si son nom n'était à jamais attaché à la lutte contre l'arianisme et à la défense du Symbole de Nicée. Il a écrit sur l'Incarnation, sur la Trinité, sur la commune essence du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Il a écrit contre toutes les hérésies et surtout contre celle des ariens. La liste de ses sermons et de ses traités diffère de celles des sermons et des traités de saint Ambroise et de saint Augustin en ce que les questions de morale en sont presque absentes. (Nous avons omis à dessein de mentionner la vie d'Antoine, dont nous allons parler dans un instant.) Parmi les Pères latins au contraire, un seul, saint Hilaire a écrit un ouvrage en douze livres sur la Trinité. Il semblerait *a priori* qu'il dût, de ce chef, tenir une place importante dans l'histoire de ce dogme et de la grande controverse à laquelle il donna lieu. En réalité saint Hilaire expose et démontre la doctrine orthodoxe avec une ampleur qui n'exclut pas l'exactitude, mais il ne fait preuve d'aucune originalité dogmatique. C'est un éloquent défenseur de la foi, ce n'en est pas un fondateur. C'est un Latin, et l'originalité des Latins est d'un autre côté. — Cela tient aux différences intellectuelles des deux races, mais cela tient aussi, pour quelques cas, à ce que les Pères grecs sont antérieurs en date aux Pères latins, et que, pour accomplir leur œuvre qui était de fonder une religion, il fallait plus d'abstractions et de surnaturel que de prescriptions morales, les esprits ne se passionnant d'ordinaire que pour ce qui les dépasse.

Si, à mesure que le IVe siècle s'avance vers sa fin, le dogme

étant fixé, les Pères grecs eux-mêmes ressentent une sorte de lassitude métaphysique, l'amour des formules remplace chez eux l'amour des systèmes (1). Le Grec est né dialecticien. On a beau être chrétien, on n'est pas pour rien arrière-petit-fils de Gorgias et de Protagoras, et, quand c'est un dogmatisme que l'on veut fonder sur cette dialectique, on aboutit aux distinctions à la fois les plus impérieuses et les plus subtiles. — Puis l'imagination qui demeure un des traits dominants de l'esprit grec, surtout de l'esprit grec marié à l'esprit oriental, comme il l'est depuis Alexandre, se dépense à interpréter quand elle ne se dépense plus à inventer. De là cette exégèse hardie, de là cette floraison d'allégories qu'il nous faudrait décrire si nous n'avions assez parlé de cette mode singulière et contagieuse. L'allégorie sévit, nous l'avons vu, jusque dans les œuvres d'Ambroise. Mais ici encore les Latins ne font qu'imiter; les Grecs ont été les créateurs.

Ce n'est pas à dire qu'à ces théoriciens la morale ait été indifférente. Les Pères grecs ont été des moralistes à leur façon : ils ont prêché; ils n'ont pas enseigné; ils n'ont pas organisé. Quelle plus ardente prédication et plus évangélique que celle de Chrysostome? Mais chez ce Père, le moins théologien d'ailleurs de tous les Pères grecs, la théorie morale plus que toute autre est indécise. On n'y peut rencontrer que des tendances. Son plus récent historien (2) ne trouve, dans un gros volume, que quelques pages à consacrer à ce qu'il appelle « les principes de sa morale » et ne réussit même pas à en bien démontrer l'existence. Nous avons déjà fait cette remarque qu'avant le traité *Des Devoirs* de saint Ambroise le *Pédagogue* de Clément est le seul traité didactique de morale chrétienne. Si saint Ambroise avait trouvé chez ses prédécesseurs un modèle à imiter, peut-être n'en eût-il pas demandé un à Cicéron, et la morale chré-

(1) Voir Ritter, *Histoire de la phil. chrétienne*, Traduction française, t. II, p. 77.
(2) Puech, *Saint Jean Chrysostome*.

tienne eût perdu cette occasion de se comparer avec la morale antique et de s'enrichir de ses traditions. Saint Basile, celui des Pères grecs qui ressemble le plus à saint Ambroise, — comme saint Ambroise est celui des Pères latins qui ressemble le plus à saint Basile, — saint Basile semble avoir eu l'idée du livre à faire. Il composa un recueil de règles de morale avec développements à l'appui. Mais ces règles très-nombreuses ne sont pas reliées entre elles. Elles sont développées tantôt en un chapitre, tantôt en vingt ou trente. Il manquait à un tel livre les qualités extérieures, souvent factices, qui font qu'un livre dure. Les autres Pères de l'Église grecque sont encore plus loin d'un enseignement méthodique de la morale. Chacun avait suivi son inspiration, l'inspiration des circonstances. Chacun avait obéi à son rêve de piété et de charité. Le souci des réalités et des possibilités est même souvent étranger à ces nobles esprits. La prédication de Chrysostome eût ramené ceux qui l'écoutaient aux premiers âges du christianisme, s'ils avaient fait plus que d'être délicieusement émus par elle. Rien non plus de l'esprit politique qui sera la caractéristique de saint Ambroise. Les grands évêques du monde grec ne sont encore que d'ardents tribuns toujours prêts pour la défense du peuple, que la tyrannie impériale donnait souvent l'occasion de défendre, des ennemis nés du pouvoir, qu'ils emploient pour le fléchir la prière ou la menace. L'Église, qui a déjà subi la protection de l'État, ne lui a pas encore accordé la sienne.

Cette infériorité du sens pratique et politique chez les Pères grecs est compensée par un goût plus vif pour la contemplation. C'est la pente presque obligée sur laquelle s'engagent les âmes des meilleurs, quand des codes précis ne les attachent pas à des offices plus humbles. Si Grégoire de Naziance n'a pas été un mystique, c'est que les devoirs qui ont pesé sur lui d'un poids si lourd ont incliné violemment son esprit dans un autre sens, et l'ont poursuivi, par le souvenir, jusque dans la retraite. Mais les poésies dont, évêque démissionnaire, il emplit et console ses

loisirs, ont été appelées avec justesse des méditations religieuses (1). Les poésies de saint Ambroise sont faites pour être chantées par une foule assemblée, celles de Grégoire de Naziance sont les mélancoliques rêveries d'un solitaire. Cette différence n'est pas seulement la différence de deux esprits individuels; elle accuse, en la portant à l'extrême, la différence de deux génies, celui de l'Occident et celui de l'Orient. Grégoire de Naziance est un poète philosophe que tourmente, malgré sa foi, le problème de notre destinée, tourment de métaphysicien, tourment pendant longtemps inconnu aux esprits à la fois plus bornés et plus fermes de l'Occident : « Dans le tourbillon de mon cœur agité, je laissais échapper ces mots qui se combattent : Qu'ai-je été? que suis-je? que deviendrai-je? Je l'ignore. Un plus sage que moi ne le sait pas mieux. Enveloppé de nuages, j'erre çà et là, n'ayant rien, pas même le rêve de ce que je désire; car nous sommes déchus et égarés tant que le nuage des sens est appesanti sur nous; et celui-là paraît plus sage que moi qui est le plus trompé par le mensonge de son cœur. Je suis, dites quelle chose; car ce que j'étais a disparu, et maintenant je suis autre chose. Que serai-je demain, si je suis encore? Rien de durable. Je passe et me précipite tel que le cours d'un fleuve. Dis-moi ce que je te parais être le plus et, t'arrêtant ici, regarde avant que j'échappe. On ne repasse pas les mêmes flots qu'on a passés, on ne revoit pas le même homme qu'on a vu (2). »

Cette note attristée est la note nouvelle que Grégoire de Naziance a apportée dans la poésie. Surtout si l'on pense aux causes de sa tristesse, ce poète du IVe siècle nous semble presque un contemporain. — Mais enfin il découvre en Dieu un refuge, et regrette ses angoisses, non sans un remords de les avoir éprouvées : « Heureux qui mène une vie solitaire, et qui,

(1) VILLEMAIN, *Tableau de l'éloquence chrétienne au* IVe *siècle*, p. 139.

(2) Traduit par VILLEMAIN, *loc. cit.*, p. 139-140.

loin des hommes attachés à la terre que foulent leurs pas, élève à Dieu son âme ! Heureux encore qui, mêlé à la multitude, ne se laisse pas ravir au même tourbillon qu'elle, mais donne à Dieu tout son cœur ! Heureux qui, au prix de tous ses biens abandonnés, acquiert Jésus-Christ, et porte haut la Croix, son seul héritage (1) ! » Et son chant de triomphe continue ainsi, résumant toutes les aspirations de cette belle âme qui a trouvé dans les austérités la guérison des blessures que la vie lui avait faites.

D'une grâce plus mystique encore sont les chants de Synésius sur le même thème. « Heureux qui, fuyant les cris voraces de la matière et s'échappant d'ici-bas, monte vers Dieu d'une course rapide ! Heureux qui, libre des travaux et des peines de la terre, s'élançant sur les routes de l'âme, a vu les profondeurs divines ! C'est un grand effort de soulever son âme sur l'aile des célestes désirs. Soutiens cet effort par l'ardeur qui te porte aux choses intellectuelles. Le Père céleste se montrera de plus près à toi, te tendant la main. Un rayon précurseur brillera sur la route et t'ouvrira l'horizon idéal, source de la beauté. Courage, ô mon âme ! Abreuve-toi dans les sources éternelles, monte par la prière vers le Créateur et ne tarde pas à quitter la terre. Bientôt, te mêlant au Père céleste, tu seras Dieu dans Dieu lui-même (2). » Ce rêve d'extase représente pour les contemplatifs la tentation. Ces dernières paroles d'un évêque, si elles n'étaient en vers, seraient hérétiques.

Une autre conséquence de la recherche individuelle de la perfection est l'ascétisme. Nous sommes à une époque où le désert se peuple. Ce sont des solitaires d'abord, puis de véritables associations, des associations de solitaires. Le terme de monastère enferme ces deux idées contradictoires. L'ascétisme recrute l'élite de la société chrétienne, « comme dans les siècles précédents le christianisme avait recruté l'élite de la société

(1) Traduit par Villemain, *loc. cit.*, p. 143.
(2) Traduit par Villemain, *loc. cit.*, p. 223.

païenne (1). » Ce fut une religion dans la religion. Les uns ne font qu'y tremper leurs âmes pour retourner à la vie active. Tels saint Jean Chrysostome et saint Basile. Pour d'autres l'ascétisme ne fut pas seulement une discipline, mais la forme définitive de leur vie. Et, entre ces âmes exaltées par une solitude prolongée, par toutes les mortifications, sans relations avec le monde, sans vie physique, les moins résistantes offrirent à cette extase dont nous parlions tout à l'heure comme un terrain préparé. « De cette rude école du désert, dit M. Villemain, il sortait des grands hommes et des fous. »

Par ses excès même l'ascétisme grec nous fait penser à l'ascétisme oriental, qu'il y ait ou qu'il n'y ait pas entre eux un lien de parenté historique. L'Occident eut aussi ses couvents et ses moines. Mais rien ne marque mieux la différence de deux races que les caractères différents qu'y revêt une même institution. Non seulement l'Occident ne mit pas son idéal dans la vraie solitude, dans la vie des ces anachorètes cloîtrés (2) dont Chrysostome lui-même se refuse à louer l'inutile vertu et qui, pour ne garder aucune communication avec les vivants, recevaient par une lucarne leur nourriture. Mais la vie monastique n'y eut pas d'ordinaire, et en particulier dans les ordres d'hommes, le caractère individualiste qu'elle garda en Orient. Ici on ne la pratique que pour la perfection personnelle, ou même pour les jouissances d'ordre mystique qu'elle procure. Là, outre ces raisons, on a en vue la défense et les progrès de l'Église (3). C'est une œuvre collective que l'on accomplit. Les ordres deviennent des milices. Aussi, tandis que le monachisme oriental eut une courte destinée, et s'éteignit obscurément, après avoir donné asile à l'esprit de subtilité et de chicane théologique, les moines d'Occident furent à la fois les gardiens des traditions dans

(1) Puech, *Saint Jean Chrysostome*, p. 250.
(2) Μοναχός ἐγκεκλεισμένος.
(3) Cf. Ziegler, *loc. cit.*, p. 209.

l'universel bouleversement, et les pionniers de la civilisation chrétienne : « La vie monastique, remarque Montalembert, se fonde en Orient comme l'Église ; mais, comme l'Église aussi, elle n'acquiert sa véritable force qu'en Occident (1) ».

Le même homme initia le monde romain à la vie monastique, après en avoir été comme le législateur pour le monde grec : ce fut Athanase. La persécution qui deux fois le contraignit de fuir en Thébaïde, et qui trois fois l'exila à Rome, fit de lui le messager des Pères du désert auprès de leurs lointains imitateurs. Ce rôle joué par Athanase marque aussi le lien qui unit le monachisme naissant à la lutte contre l'arianisme. Disons enfin combien il est intéressant de voir le grand évêque d'Alexandrie, moine avec les moines, passant de la lutte à la retraite, et de la retraite à la lutte, premier exemple de cette association des vertus actives et des vertus contemplatives qui sera, comme nous l'avons dit à propos de saint Ambroise, un des traits distinctifs de l'épiscopat chrétien. Athanase fut à la fois un théologien et un ascète, réunissant en lui les deux grands caractères de l'Église grecque. C'est sa *Vie d'Antoine* qui fut comme l'évangile du monachisme. Cet écrit, selon l'expression de saint Grégoire de Naziance, apportait une règle sous forme de récit (2). C'était un code en action. Il est de ceux sur lesquels nous voulons nous arrêter.

Nous y voyons la vie monastique, sous l'influence d'Antoine, prendre sa véritable forme. Dans le principe les anachorètes se contentaient de mener une vie retirée aux environs des villes. Antoine les entraîna à sa suite au désert. Puis, les groupant autour de lui, il fonda ces cités de moines, asiles de piété et de justice, qu'Athanase salue en ces termes : « Quam pulchræ domus tuæ, Jacob, et tabernacula tua, Israel (3) ! » Là Antoine,

(1) Montalembert, *Les moines d'Occident*, t. I, p. 139.
(2) S. Grég. Naziang., *Orat.* 27 *in laud. S. Athan.*
(3) Saint Athanase, *Vie de saint Antoine*, 44.

pendant près d'un siècle (car il ne meurt qu'à cent cinq ans), donne l'exemple de toutes les mortifications et de toutes les vertus. Il a un cilice sur le corps (1). Prendre un peu de repos, prendre quelques aliments lui semble une faiblesse dont il rougit (2). Ces aliments ne sont cependant que du pain et de l'eau, et lui-même laboure le champ qui le nourrit pour n'être à charge à personne (3). Il lit les saints auteurs avec une attention si pieuse que sa mémoire n'en perd rien et bientôt lui servira de livre (4). Il cherche partout dans sa modestie des leçons à s'appliquer. De celui-ci il imite la douceur, de celui-là la persévérance, d'un troisième il apprend à veiller, d'un quatrième à coucher sur la dure (5), faisant en lui-même comme une collection des vertus ascétiques. Il vit de la pensée de la mort, veillant sur son âme comme s'il devait à chaque instant la présenter au Seigneur, s'endormant comme s'il ne devait pas se réveiller (6). Quelque suggestion se présente-t-elle à son esprit dont il ait à se défendre, il se met à écrire comme pour la raconter, sûr d'arrêter en route, par la seule idée de cette publicité qu'elles redoutent, les imaginations lascives et les mauvaises pensées (7). Le démon use contre lui de tous les stratagèmes, et la partie du récit d'Athanase où sont rapportées les tentations qui l'assaillirent est celle qui frappa le plus vivement l'imagination de ses contemporains. Elle la frappa au point de donner naissance à une légende. Après les tentations vinrent les miracles. Et la gloire d'Antoine est telle que les empereurs lui écrivent (8). Il est pour l'orthodoxie, dans les grandes

(1) Saint Athanase, *Vie de saint Antoine*, 47.
(2) *Id.*, 45.
(3) *Id.*, 50.
(4) *Id.*, 3.
(5) *Id.*, 4.
(6) *Id.*, 19.
(7) *Id.*, 55.
(8) *Id.*, 81.

luttes qu'elle eut à soutenir, un auxiliaire d'autant plus précieux qu'il est en dehors de la hiérarchie ecclésiastique, et qu'il semble apporter dans les disputes des hommes la voix de Dieu (1). Mais le martyre, au-devant duquel il venait, se refuse à lui et il retourne au désert comme à son élément, ainsi qu'il le dit lui-même (2). — Il a créé un type dont les imitateurs seront légion, et son influence sur la morale chrétienne sera la plus grande après celle du Christ. Mais tandis que l'influence du Christ dure encore, l'idéal ascétique n'existe dans la conscience actuelle qu'à titre d'exception, ainsi qu'il exista toujours, ou comme un phénomène d'atavisme moral.

Les règles de saint Basile, non pas celles dont nous avons déjà parlé et qui s'adressaient à tous les chrétiens, mais celles qu'il formula pour les moines, témoignent d'une organisation déjà avancée de la vie monastique. On avait posé à saint Basile une série de questions, problèmes de conscience religieuse ou de discipline; les réponses qu'il y fit devinrent un règlement accepté dans tout l'Orient. Des vœux formels consacrant et consolidant les vocations, le renoncement à toute propriété personnelle, la conciliation de la vie solitaire et de la vie en commun, du jeûne et du travail, et enfin l'obligation de l'obéissance sur laquelle on n'avait jamais encore autant insisté, telles sont les nouveautés morales de ce règlement. — D'autres questions viennent ensuite et d'autres réponses plus brèves que les premières, mais au nombre de deux cent quatre-vingt-six ou de trois cent treize, selon les manuscrits, sorte de très-long appendice au précédent recueil. Cet appendice constitue, à vrai dire, le premier traité de casuistique que nous possédions. Citons, pour en marquer l'esprit, quelques unes des questions posées.

« Comment il faut entendre ce conseil : Ne vous inquiétez pas

(1) Saint Athanase, *Vie de saint Antoine*, 46.
(2) Il se compare au poisson qui ne peut vivre hors de l'eau.

du lendemain (1). — Est-il permis de mentir, quelque utilité que puisse avoir un mensonge (2)? — Faut-il appeler menteur celui qui, ayant un dessein, ne l'a pas mis à exécution (3)? » Les cas suivants feraient à bon droit partie du questionnaire d'un directeur : « Faut-il adresser les mêmes reproches au religieux qui a failli et au premier pécheur venu (4)? — Comment s'y prendre avec celui qui, méritant sur tous les autres points, pèche cependant d'un certain côté (5). » Mais c'est d'une casuistique d'un genre particulier, c'est de la direction non plus d'un homme, mais d'une communauté, qu'il s'agit le plus souvent : « Celui qui laisse pécher son voisin, quand il eût pu se mettre en travers, a-t-il péché lui-même (6)? — Si vous soupçonnez un frère d'un péché dont il n'a pas encore été convaincu, convient-il de le surveiller pour le prendre en faute (7)? — Quand un défaut persiste et que le coupable ne fait que s'irriter des reproches, ne vaut-il pas mieux se séparer de lui (8)? » — Il y a des difficultés propres à ceux qui commandent : Peuvent-ils garder la simplicité d'âme qu'exige cette parole : « Si vous ne devenez comme de petits enfants, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux (9) »? — « Si, à la suite d'un sermon, vous obtenez quelque joie du succès obtenu, faut-il l'attribuer au sentiment du bien que vous avez fait ou à un mouvement d'orgueil (10)? » D'autres questions ont un caractère tout ascétique : « S'il est permis de rire (11). — Comment on vient à bout

(1) SAINT BASILE, *Regulæ concisius disputatæ*, 272.
(2) *Id.*, 76.
(3) *Id.*, 59.
(4) *Id.*, 82.
(5) *Id.*, 83.
(6) *Id.*, 46.
(7) *Id.*, 19.
(8) *Id.*, 57.
(9) *Id.*, 113.
(10) *Id.*, 185.
(11) *Id.*, 31.

d'un besoin excessif de sommeil (1). — Quelle peine mérite celui qui, réveillé pour la prière, laisse voir sa mauvaise humeur ou sa colère (2) ? — Comment faire pour ne ressentir aucune volupté en mangeant (3). » Mais saint Basile ajoute ces restrictions inspirées par son ordinaire modération et par une science déjà profonde de la direction : « De la mesure à garder dans le jeûne (4). — Est-ce une bonne action que de se priver en dehors de la règle, et de sa propre initiative, de tel ou tel aliment (5)? »

Un alinéa sur la colère (6) nous rappelle un passage analogue du traité *Des Devoirs*, de saint Ambroise. D'autres textes sur les droits et les devoirs des abbés, sur le voisinage des couvents d'hommes et de femmes, sur la confession (7), ont un intérêt surtout historique. Tous contribuent à nous prouver deux choses : les extraordinaires progrès de la vie monastique et l'orientation de la pensée de saint Basile vers les problèmes particuliers qu'elle soulève. Et nous n'avons pas parlé des *Constitutions monastiques* du même auteur et d'autres écrits dictés par des préoccupations analogues. La morale chrétienne ne trouve qu'en Occident sa forme sociale et laïque, pour ainsi dire. Mais l'institution monastique, qui n'a pas dit sans doute son dernier mot, n'en est pas moins venue d'Orient avec une morale propre et déjà constituée.

Saint Basile, au retour d'un pélerinage en Égypte et en Palestine, tout plein des exemples de l'ascétisme qu'il y était allé chercher, s'était choisi à lui-même, dans sa patrie, une Thébaïde, riante Thébaïde, comme dit M. Villemain, et qu'il décrivait ainsi dans une lettre à Grégoire de Naziance : « Dieu m'a fait trouver

(1) SAINT BASILE, *Regulæ concisius disputatæ*, 32.
(2) *Id.*, 44.
(3) *Id.*, 126.
(4) *Id.*, 130.
(5) *Id.*, 137.
(6) *Id.*, 244.
(7) *Id.*, 110. « Convient-il, quand une sœur se confesse à un prêtre, qu'une sœur plus âgée assiste à la confession ? »

un asile conforme à mes goûts... C'est une haute montagne enveloppée d'une épaisse forêt, arrosée du côté du Nord par des sources fraîches et limpides. Au pied s'étend une plaine incessamment fertilisée par les eaux qui tombent des hauteurs; la forêt qui jette à l'entour ses arbres de toutes espèces, et plantés au hasard, lui sert pour ainsi dire de mur et de défense. L'île de Calypso serait peu de chose auprès, quoique Homère l'ait admirée plus que toutes les autres pour sa beauté... Pardonnez-moi donc de fuir vers cet asile. Alcméon lui-même s'arrêta quand il eût rencontré les îles Échinades (1) ». — Voilà un ascétisme bien différent de celui d'Antoine, et nous trouvons dans ce passage l'indication de quelques traits sans lesquels nous n'aurions donné qu'une fausse idée des Pères de l'Église grecque. La plupart ont conservé dans leur foi nouvelle quelque chose de ces deux religions de la Grèce antique, la religion de la nature et la religion de la beauté. Dans un traité *Contre les adversaires de la vie monastique*, Chrysostome fait valoir en faveur de cette vie les charmes de la campagne qu'elle met à même de mieux goûter. Grégoire de Naziance prélude à une méditation que nous avons déjà citée par les plus exquises descriptions, donnant à sa rêverie philosophique un cadre champêtre : « Les brises de l'air mêlées à la voix des oiseaux versaient un doux sommeil du haut de la cime des arbres où ils chantaient réjouis par la lumière. Les cigales cachées sous l'herbe faisaient résonner tout le bois; une eau limpide baignait mes pieds, s'écoulant doucement à travers le bois rafraîchi. » De même, un vif sentiment de l'harmonie des choses créées inspire plusieurs passages de l'*Hexaméron* de saint Basile, qui servira, avec celui d'Origène, de modèle à saint Ambroise (2). Ici saint Basile n'est pas seulement le précurseur de saint Ambroise, mais celui de Fénelon et de Bernardin de Saint-Pierre.

(1) Traduit par Villemain, *loc. cit.*, p. 118-119.
(2) Voir notamment 3e *Homélie*, 10, et 4e *Homélie*, 6.

[illegible] Naziance enfin [illegible] homme de [illegible] le mieux les [illegible] avec saint [illegible] qu'ils suivaient [illegible] l'un qui conduit [illegible]

[illegible] qui s'avisa d'une contra- [illegible] d'esprit et comme ces deux [illegible]. Les [illegible] pour la plupart rhéteurs avant d'être [illegible] excepte Athanase, on peut dire d'eux que, [illegible] ils restèrent rhéteurs, en laissant à ce terme le sens respecté qu'il avait alors. Saint Grégoire [illegible] Naziance distingue nettement deux sciences, mais dont [illegible] supprime pas l'autre : « Le premier des biens, c'est la [illegible] entends pas seulement la nôtre, cette noble

[illegible] Macrinæ, 2.

science qui dédaigne les ornements et la pompe du langage pour ne s'attacher qu'au salut et à la beauté des biens spirituels ; je parle aussi de la science profane que tant de chrétiens bien aveugles sans doute rejettent comme pleine d'écueils et de dangers, comme éloignant de Dieu (1) ». Saint Ambroise est, nous nous en souvenons, moins respectueux de la science profane. A peine, sous l'influence d'une vocation récente, saint Basile a-t-il quelques mouvements de dédain pour ses anciennes études, et en parle-t-il avec un accent qu'on a pu comparer à celui d'un autre converti, saint Augustin (2). Bientôt la paix se fait dans son âme. L'évêque ne rougit pas d'avoir été l'élève de Libanius, avec lequel il garde les meilleures relations ; mais il s'en souvient et tire profit, pour ses fonctions nouvelles, de l'art qu'il a reçu de lui. Un de ses récents biographes a relevé toutes les imitations de l'antiquité dont ses œuvres sont pleines (3). Un traité de Plutarque *Sur les dettes* est presque tout entier transporté dans une de ses homélies. En imitant à son tour un moraliste païen, saint Ambroise eût donc pu, s'il en eût eu besoin, s'autoriser de l'exemple de saint Basile, et aucun ne lui eût semblé à lui-même plus sûr à suivre. Ajoutons qu'à la différence de saint Ambroise, saint Basile ne se croit pas tenu de déprécier le modèle qu'il imite. Il ne fait même aucun effort pour se distinguer de lui. Il s'en distingue pourtant parce que son inspiration est double. Il est aussi nourri de la Bible que des classiques. Et par le mélange que son style opère de ces deux sources d'idées et d'images, il renouvelle la langue grecque et fonde une tradition littéraire qui survivra à cette langue même.

Il fit plus ; il joignit le précepte à l'exemple, et démontra l'utilité de la lecture des auteurs profanes pour la jeunesse chré-

(1) S. Greg. Nazianz., *Op.*, t. I, p. 323 et 324.
(2) Voir Fialon, *Saint Basile*, p. 23.
(3) Fialon, *loc. cit.*, p. 185 et seq.

tienne (1). Saint Jérôme écrivit quelque chose de semblable, mais après même cette aventure. Chez saint Basile, cela n'a même pas l'air d'une menace. Nous achèverons, par l'analyse de ce petit écrit, ce que nous avons à dire des Pères grecs. Il nous semble qu'il ajoute un trait bien significatif à leur physionomie. Théologiens et ascètes, disions-nous d'eux tout à l'heure; il faut ajouter maintenant, et humanistes. Non que, pour saint Basile, tout soit à prendre dans l'antiquité. Le lecteur chrétien ressemblera à l'abeille qui choisit ses fleurs et ne prend que le suc dans les fleurs qu'elle a choisies. S'il agit avec ce discernement, il trouvera dans le commerce des anciens non seulement un charme, mais un profit. Et saint Basile nous cite les leçons de vertu que les poëmes d'Homère donnent à ceux qui savent les lire. Entre la sagesse profane et la sagesse chrétienne saint Basile va jusqu'à atténuer les différences, et trouve dans la conduite des sages antiques l'équivalent de ces maximes : qu'à celui qui nous a frappé sur une joue il faut tendre l'autre, et qu'il faut prier pour ceux qui nous font du mal, en quoi il fait à l'antiquité la part peut-être trop belle. En nous mettant à l'école des païens nous ne faisons d'ailleurs que suivre l'exemple de Moïse, qui se fit l'élève des Égyptiens (2). Ainsi apparaît cette idée qu'une civilisation naît d'une autre et que la raison humaine se continue et se transmet. Quelque distance qu'il y ait entre la science profane et la science divine, la première sert à la seconde de complément et d'ornement. Elle lui est ce que le feuillage est au fruit, et l'étude de cette science profane est à l'étude de la science divine un utile prélude. Ainsi les teinturiers font subir certaines préparations à l'étoffe qui doit recevoir la teinture. Saint Basile dit encore qu'il nous faut exercer la vue de notre âme comme sur des ombres et des miroirs avant d'oser regarder en face la vérité.

(1) SAINT BASILE, *De la lecture des auteurs profanes.*

(2) Saint Jérôme emploie le même argument. Voir dans notre cha-

Qu'eût pensé Tertullien de ces ingénieux raisonnements? — Ce qu'il faut répondre, c'est que nous ne sommes pas seulement dans un autre temps, mais dans un autre pays que celui qui a produit Tertullien.

II

Saint Jérôme : le monachisme.

Mais c'est surtout à des Pères latins qu'il faut comparer saint Ambroise, à saint Jérôme qui est exactement son contemporain, à saint Augustin qui est son fils spirituel; il nous apparaîtra mieux alors comme le plus classique de tous par les idées, par les influences subies et exercées.

De quelque côté que l'on prenne l'histoire de la littérature chrétienne, on rencontre saint Jérôme, et déjà il a eu sa place obligée dans ce livre. Il est l'auteur de la *Vulgate*, l'éditeur des quatre Évangiles et des Psaumes, le traducteur et le continuateur d'Eusèbe. Ce n'est pas seulement l'histoire, mais l'histoire littéraire qu'il a fondée dans le christianisme avec son *De Viris*. Il a introduit dans la littérature latine un genre destiné à un grand avenir : les Vies des saints. Il a écrit des lettres dont quelques unes sont de vrais traités. Il a été mêlé à toutes les polémiques religieuses contre les origénistes et contre les pélagiens. Mais nous voulons nous borner à étudier son rôle dans l'histoire de la morale chrétienne et à noter les éléments de cette morale, nous ne disons pas qui viennent de lui seul, mais que son nom représente. Saint Jérôme n'est pas, comme saint Ambroise, préfet, puis évêque, et toujours homme d'État. Ce n'est qu'un moine doublé d'un homme de lettres. Mais ce moine fut près

pitre IV le développement intitulé: *Saint Jérôme et saint Augustin disciples de Cicéron.*

des femmes l'apôtre de la vie monastique. Saint Ambroise protégea les couvents, mais saint Jérôme les créa. Pendant quarante ans, à Rome d'abord, puis à Bethléem, il exhorte, instruit, gouverne les patriciennes qu'il a enrôlées dans cette milice d'un nouveau genre. Ses lettres nous les font connaître, de sorte qu'il est leur historien après avoir été leur général, et nous raconte lui-même les vertus qu'il a inspirées. A ce double titre son nom est associé aux leurs, et à cette épidémie de vocations qui sévit à la fin du IVe siècle sur les plus grandes familles de Rome. En entraînant à sa suite vers la Palestine, vers ces contrées qui étaient à la fois le berceau de la religion chrétienne et de la vie monastique, les dames romaines ardentes d'échapper à la contagion de mœurs dissolues, et de vivifier leur foi par la vue des lieux saints, saint Jérôme montra un chemin qui depuis fut souvent suivi. On peut faire dater de lui ces pèlerinages de l'Occident vers l'Orient qui devaient aboutir aux croisades (1). Par là encore sa part est grande dans l'histoire religieuse.

En même temps l'action toute-puissante qu'il exerça sur ses pénitentes est le commencement d'une tradition plus modeste, mais qui restera l'une des curiosités de la vie morale propre au christianisme. Il est le premier de ces directeurs de consciences féminines au nombre desquels il faut inscrire Bossuet et Fénelon. Entre ces deux maîtres de la direction que nous venons de nommer et saint Jérôme il y a une ressemblance. Comme eux il eut le privilège d'être le confident des âmes les plus aristocratiques de son temps, et de travailler sur une matière morale de haute qualité. Mais cette ressemblance est la seule. Le temps, le milieu, les devoirs, les hommes aussi, tout diffère. Quelle que soit la piété des grands évêques du XVIIe siècle, elle n'a pas cet emportement qui, même au IVe siècle, distingue saint Jérôme de ses contemporains. Ce moine qui s'était fait recruteur de

(1) Voir MONTALEMBERT, *les Moines d'Occident*, t. I, p. 173.

moines écrit en effet, en s'adressant à un de ses amis dont les hésitations l'irritent, des phrases comme celle-ci où est exprimé un sentiment que nous avons déjà rencontré chez saint Ambroise, mais combien plus rudement : « Si ton père se couche sur le seuil de ta porte pour te retenir, passe par-dessus ton père (1). » Et il ne demande pas moins aux femmes qu'aux hommes. Il ne s'agit pas de conversion dans le sens adouci du mot, mais d'une rupture avec le monde, d'un renoncement à toutes les douceurs du luxe, à toutes les vanités de la jeunesse, de la beauté et de la naissance. Ces femmes qui supportaient mal le poids d'une robe de soie, à qui un rayon de soleil faisait l'effet d'une brûlure, qui, se faisant porter en litière par des eunuques, se plaignaient encore des inégalités du sol, il s'agit de les plier non seulement aux plus austères devoirs, mais aux soins les plus rebutants. Saint Jérôme fait d'elles des lampistes, des balayeuses et des cuisinières (2). Mais peut-être de l'excès même du luxe où elles vivaient naissait-il comme un attrait vers la mortification, et les vices d'une société en décadence constituaient-ils pour l'éclosion des vertus ascétiques un milieu favorable.

Le goût des études pieuses avait été entre saint Jérôme et ses disciples féminins le premier lien (3). Marcella fut pour lui une véritable collaboratrice. Saint Jérôme dit d'elle qu'elle était un juge autant qu'un disciple (4), et que les questions qu'elle posait étaient à elles seules instructives (5). Lui-même publia le recueil des lettres qu'il lui adressa en réponse à ces questions, et qui sont un vrai recueil d'essais critiques et polémiques. Mais elle n'est pas seulement la destinataire de lettres écrites

(1) Saint Jérôme, *Ep.*, XIV, 2.

(2) *Id.*, LXVI.

(3) *Id.*, XLV, 2.

(4) Saint Jérôme, *Præf. in Epist. Paul. ad Galat.* : ...me sentirem non tam discipulam habere quam judicem.

(5) Saint Jérôme, *Ep.*, LIX, 1.

pour le public autant que pour elle : car nous savons par saint Jérôme qu'ils discutaient de vive voix, quand ce n'était pas par écrit. C'était entre elle et lui un commerce continu d'idées. Avec elle il s'amuse aux dépens d'adversaires indignes (1), ou argumente plus gravement contre des hérésies comme celles de Montan (2). Il va jusqu'à lui traduire de l'Origène pour mettre certaines controverses mieux à sa portée (3). Elle est la confidente des attaques dont il est l'objet pour oser substituer une version exacte du Nouveau Testament à des traditions fautives (4). Elle fut elle-même un des défenseurs les plus habiles de l'orthodoxie contre les origénistes (5). Elle n'est pas la seule d'ailleurs de ces femmes savantes du IVe siècle, et son émule Paula (6), et d'autres moins connues, Principia (7), Hedibia (8), et Algésia (9), semblent se disputer pieusement les consultations du maître commun. Cette correspondance nous montre un saint Jérôme qui ne nous occupera guère, mais qui eût manqué à l'exactitude historique de l'étude que nous en faisons, un saint Jérôme érudit et batailleur.

Non que l'érudition et la dispute soient le tout même de sa correspondance avec Marcella. Si les travaux communs avaient été entre eux le premier lien, d'autres étaient nés. La direction morale était venue après la direction scientifique. Une seule fois elle refusa de le suivre, c'est lorsqu'il voulut l'emmener en Palestine (10). Mais elle avait été son associée pour une autre

(1) SAINT JÉRÔME, *Ep.*, XL.
(2) *Id.*, XLI et XLII.
(3) *Id.*, XXVIII.
(4) *Id.*, XXVIII.
(5) *Id.*, CXXVII.
(6) *Id.*, XXX et XXXIII.
(7) *Id.*, LXV.
(8) *Id.*, CXX.
(9) *Id.*, CXXI.
(10) *Id.*, XLVI, Paulæ et Eustochiæ ad Marcellam.

œuvre que la critique des textes ou la lutte contre Origène. Unissant, comme lui, au goût de la science le goût de la vie monastique, elle avait créé à Rome le type de la veuve chrétienne, et la première avait transformé sa maison de campagne en un couvent.

De ces couvents saint Jérôme devait être le rude législateur. C'est dans une lettre à une fille de Paula, à Eustochie, qu'il s'étend le plus longuement sur les règles de cette vie nouvelle. Mais d'autres lettres complètent et confirment celle-là. Ce sont les mêmes recommandations que nous avons déjà vues chez saint Ambroise, mais avec quelque chose de plus âpre et de plus emporté. Point de vin pour les vierges, le vin est un poison. Contre la jeunesse c'est la première arme dont se serve le démon (1). Des mets simples, une vie frugale; non qu'il y ait dans les estomacs vides quelque chose qui en soi plaise au Seigneur, mais parce qu'ils sont une sauvegarde de la chasteté (2). La vierge portera des vêtements blancs comme symbole de sa pureté (3). Elle se relèvera la nuit pour prier et arrosera son lit de ses larmes (4). Elle invoquera Dieu dans la tentation, et saint Jérôme s'explique en des termes d'un naturalisme expressif sur le genre de tentations qu'elle aura à subir (5). La virginité, voilà le bien que toutes ces vertus et toutes ces pratiques ont pour fin de défendre, car c'est là une qualité que Dieu lui-même ne peut rendre à qui l'a perdue (6), mais qui lui est une offrande entre toutes agréable. — Saint Jérôme s'excuse, comme saint Ambroise, de détourner du mariage, mais encore avec plus de désinvolture. Il lui faut des mariages pour donner naissance à des vierges. De même il faut des épines pour qu'il y ait

(1) Saint Jérôme, *Ep.*, XXIII, 3.
(2) *Id.*, XXII, 10, 11.
(3) *Id.*, XXXIX, 1.
(4) *Id.*, XXII, 18.
(5) *Id.*, 6.
(6) *Id.*, 5.

des roses, et des coquilles pour qu'il y ait des perles (1). Il vaut mieux pourtant, dit-il avec dédain, entrer dans le lit d'un homme, et suivre le chemin battu dans la plaine, que de tomber plus bas pour avoir voulu monter plus haut (2). Il est hanté de cette idée, souvenir de ses propres tentations, que la virginité est dure à garder et que c'est par la force que l'on entre dans le royaume des cieux (3).

Il ne faut pas croire d'ailleurs que la fidélité sur ce point crée des dispenses pour d'autres devoirs, et des absolutions pour toutes les fautes. La virginité du corps ne suffit pas (4). Et saint Jérôme est sévère pour celles qui continuent de mener la vie à laquelle la virginité implique que l'on renonce. Il faut cesser toutes relations avec les personnes, tout contact avec les choses que l'on condamne. Que va faire une vierge dans la maison des nobles, dans la cour d'une impératrice? L'épouse de Dieu n'a pas à s'incliner devant l'épouse d'un homme (5). On sent à ces paroles que la vie cloîtrée sera la forme logique et achevée de la vie religieuse. Saint Jérôme, qui ne se contente pas de demi-vocations, donne à chaque instant à choisir entre le monde et Dieu (6). Et l'histoire nous apprend que ce sont ces rudes appels qui ont toujours été le mieux entendus. Mais, outre cette raison éternelle, saint Jérôme avait, dans les mœurs de son temps, de bonnes raisons à invoquer en faveur de son intransigeance. Il fallait empêcher les vocations religieuses de devenir une mode mondaine et un prétexte. Il y eut en effet, dès le IV[e] siècle, des abbés galants et des religieuses qui ne valaient pas mieux. Il y eut même entre telles de celles-ci et tels

(1) Saint Jérôme, *Ep.*, XXII, 20.
(2) *Id.*, 6.
(3) *Id.*, 40.
(4) *Id.*, 6.
(5) *Id.*, 16.
(6) *Id.*, 11.

de ceux-là de singulières associations et de vrais ménages (1). Il fallait repousser pour la vie religieuse toute compromission avec ces turpitudes que son nom servait à couvrir. Saint Jérôme s'en prend à un autre genre d'hypocrisie, celui de ces vierges qui vont la voix dolente, appuyées sur un bras qui les soutient, tant elles se prétendent épuisées par les jeûnes. Elles se voilent la face, elles ne se lavent ni les pieds ni les mains, mais leur ventre qu'on ne voit pas, dit saint Jérôme, regorge de nourriture (2). — Plus discrète est la vertu de la vierge véritable. Aussi le seul exemple de cette vierge invite-t-il à la pureté, et on respire autour d'elle une atmosphère pleine de saintes contagions. Elle est douce envers ses servantes, qu'en les soumettant à son genre de vie elle a élevées jusqu'à elle. La communauté des prières, un même époux : le Christ, et son corps divin sans cesse partagé, tout cela crée, même entre la fille des Scipions et ses esclaves, de vrais rapports d'égalité. Qu'elle ne soit pas dupe pourtant, et qu'elle éprouve avec soin des vocations dont tel, dès ici-bas, doit être le prix (3).

On devine, au travers de ces conseils, les cas auxquels ils s'appliquent. Ce sont déjà des conseils de direction. Mais bien des lettres de saint Jérôme nous font toucher du doigt une action plus directe et plus personnelle. Dans les deuils il vient relever les courages. A Paula, qui pleure avec excès sa fille Blésilla, il représente ce qu'a de païen une telle douleur; il évoque l'image du Christ venant dire à cette mère : « Ta fille n'est pas morte, elle vit (4) »; parole dont un incrédule seul peut sourire. Il appelle la morte elle-même à son secours, afin qu'elle vienne rassurer sur le bonheur dont elle jouit celle qui la pleure, et sèche des larmes qui empêcheraient qu'un jour

(1) Saint Jérôme, *Ep.*, XXII, 14, 28.
(2) *Id.*, 24.
(3) *Id.*, 29.
(4) *Id.*, XXXIX, 5.

elles ne fussent réunies (1). Mais ses reproches sont attristés. Il prend sa part de ce deuil contre l'exagération duquel il proteste. Il pleure lui-même (2). Peu de consolations de philosophes ou de prêtres furent à ce point pleines du sentiment contre lequel elles sont faites. Mais peut-être, quoi qu'en ait dit saint Jérôme lui-même, console-t-on mieux les douleurs que l'on partage (3). Un mot ou deux seulement sont empreints de quelque dureté : « En tant que religieuse vous n'êtes plus mère (4) » ; « Trop de piété envers les siens devient une impiété envers Dieu (5). » Mais le contexte en adoucit la portée. Puis le deuil privé dont il s'agissait avait pris les proportions d'un événement public. Cette mort prématurée de Blésilla, ses funérailles d'où Paula elle-même avait été ramenée comme morte, avaient fait scandale. Le peuple de Rome reprochait au moine d'avoir tué la fille par les jeûnes, et de confisquer une mère dont l'affliction présente prouvait combien elle était faite pour la tendresse (6). Il fallait que Paula elle-même, par son attitude, démentît ces rumeurs. Vingt ans plus tard, ce fut la fille de Paula, cette Eustochie, à qui saint Jérôme avait dédié son code de la virginité, qu'il dut arracher du corps de sa mère qu'elle serrait dans ses bras et avec qui elle demandait à être enterrée (7). La vie religieuse dans ses débuts n'avait donc pas supprimé la vie de famille et n'avait réussi qu'à exalter ces affections féminines que le veuvage et la virginité laissaient sans concurrence.

Mais saint Jérôme n'intervient pas seulement dans ces nobles vies pour retrancher, au nom de ce qui est dû à Dieu, sur les sentiments les plus naturels, et comme pour limiter la part

(1) Saint Jérôme, *Ep.*, XXXIX, 6.
(2) *Id.*, 2.
(3) *Id.*, 2.
(4) *Id.*, 4.
(5) *Id.*, 5.
(6) *Id.*, 5.
(7) *Id.*, CVIII, 29.

qu'une âme monastique peut prendre dans les douleurs humaines. D'autres fois, au contraire, il modère des excès de zèle. Paula, usée par l'âge, s'entêtait dans des abstinences auxquelles un corps plus jeune et plus robuste n'eût pas résisté. Après une maladie grave, les médecins insistent pour qu'elle revienne à l'usage du vin. Comme ils ne peuvent l'y décider, saint Jérôme porte l'affaire devant le pape, lui demandant au besoin de faire valoir son autorité. Mais c'est Paula qui convainc le pape, et le résout presque à renoncer pour son propre compte à cette boisson qu'il voulait lui imposer. Saint Jérôme blâme ce zèle immodéré et obstiné, et il rappelle, en l'approuvant, cette maxime aristotélicienne, que la vertu est dans la mesure (1).

Malgré ces pieuses querelles, ces saintes femmes procurent à saint Jérôme la meilleure des récompenses humaines : la joie de sentir fructifier son action. Aussi éprouve-t-il pour elles cette admiration que les maîtres ont souvent pour les disciples, autant que les disciples pour les maîtres. Il admire jusqu'à ces excès que tout à l'heure nous l'avons vu blâmer. Il admire dans la même Paula une charité poussée jusqu'à la prodigalité (2), et un art de gouverner son couvent pour lequel cette grande dame n'avait eu besoin ni de précédents, ni de leçons (3). Il en honore une autre qui était veuve, pour avoir regretté sa virginité plus que son mari (4), ce qui nous semblerait aujourd'hui le fait d'une épouse fort médiocre. Ces premières héroïnes de la vie religieuse l'ont embrassée avec un tel enthousiasme et une telle ardeur au sacrifice d'elles-mêmes, qu'à celui qui les y a initiées il ne reste plus qu'à les louer. Leur sainteté même nuit au rôle de leur directeur. Il les loue surtout après leur mort, et ces éloges funèbres devinrent de merveilleux instruments

(1) Saint Jérôme, *Ep.*, CVIII, 20.
(2) *Id.*, 15.
(3) *Id.*, 19.
(4) *Id.*, XXXI, 1.

de propagande. Les vies de Paula et de Marcella eurent près des dames romaines le succès que dans un autre milieu avait eu la vie d'Antoine. Il les loue même de leur vivant, sauf à demander qu'on ne montre pas sa lettre à celle qui en est l'objet, non qu'il craigne de l'enorgueillir, mais seulement de la blesser (1).

Ses sentiments à leur égard vont jusqu'à la tendresse. Il leur dédie ses ouvrages (2), leur fait la confidence de ses travaux (3), s'excuse de leur écrire des lettres trop courtes (4), et réclame, non sans une malicieuse humilité, les réponses qui lui sont dues (5). Pour Blésilla et Eustochie surtout, ces deux jeunes recrues, comme il les appelle (6), il emploie, qu'il leur écrive ou qu'il parle d'elles, des termes de paternelle amitié (7). Avec Marcella son ton est à la fois empreint de familiarité et de déférence (8). Les relations de ces saintes femmes et de leur directeur ne vont donc point sans une certaine grâce qui en tempère l'austérité. Quelque chose d'humain, de féminin, se mêle à cette correspondance dont la science et la vie religieuse sont l'ordinaire objet. Le directeur est devenu l'ami, l'ami que l'on choie avec une sorte de piété. Cela, on le voit, fut de tous les temps. Saint Jérôme reçoit ainsi de petits présents, modestes présents, dignes d'un moine : un cilice, des chaises, des chandelles (9). Il leur attribue pour en rehausser la valeur un sens symbolique, quelque mystère, dit-il avec enjouement, devant toujours se cacher dans les actions de ces vierges qui

(1) Saint Jérôme, *Ep.*, XXIV, 1.
(2) *Id.*, LXXVIII.
(3) *Id.*, XXXII.
(4) *Id.*
(5) *Id.*, XI.
(6) *Id.*, XXX, 14.
(7) *Id.*, XXII, 26.
(8) *Id.*, XXX, 14.
(9) *Id.*, XLIX ; Cf. XXXI.

cachent jusqu'à leur visage (1). Et saint Jérôme n'est pas de ceux qu'on peut accuser de mièvrerie.

Nous n'avons parlé jusqu'ici que des relations de saint Jérôme avec ses pénitentes de tous les jours. Mais ce directeur est aussi un conquérant d'âmes, toujours en quête d'une vierge ou d'une veuve qui vienne s'ajouter à son troupeau. Adresse-t-il à une veuve une lettre de consolation, elle peut être sûre qu'elle se tournera en exhortation, et qu'un remède à sa tristesse va lui être offert, si puissant qu'il en changera l'objet et que, comme Blésilla, ce qu'elle devra regretter ce n'est plus son mari, mais de s'être mariée. Que du moins elle saisisse l'occasion que lui crée son veuvage et fasse de nécessité vertu (2). Saint Jérôme est l'adversaire déclaré des secondes noces, contre lesquelles il apporte les mêmes arguments que saint Ambroise. Il en ajoute un qu'il tire de l'état précaire de l'empire. Quel homme épouser quand tous ceux qui ne fuient pas devant les barbares partent pour les combattre? On a le choix entre la honte et l'insécurité. Le beau moment vraiment pour fonder une famille (3)! Ainsi les invasions eurent cette conséquence inattendue de décourager des secondes et même des premières noces. Les barbares étaient pour saint Jérôme des alliés. — Ses alliés ce sont encore ces livres pieux dont il entoure la veuve (4), et qui la sollicitent doucement vers la conclusion à laquelle il veut l'amener. Ses ennemis ce sont tous les serviteurs d'un luxe dont ils vivent, et saint Jérôme passe en revue cette domesticité rapace d'une grande dame, cet homme d'affaires trop bien frisé, ce danseur et cet acteur efféminés, ce page tout pimpant et l'immanquable frère de lait (5). Que la veuve fuie ces trop intéressés conseillers. Qu'elle fuie les

(1) Saint Jérôme, *Ep.*, XLIV.
(2) *Id.*, LIV, 6.
(3) *Id.*, CXXIV, 18.
(4) *Id.*, LXXIX, 9.
(5) *Id.*, LIV, 13; LXXIX, 9.

nourrices et les porteuses d'enfant qui cherchent un emploi (1), et, s'il lui faut de la compagnie, qu'elle se contente d'une compagnie de son sexe. Qu'encore elle la choisisse parmi les veuves et les vierges, et qu'elle se souvienne que l'on juge des mœurs des maîtresses d'après celles des servantes (2). Saint Jérôme fait entendre ces remontrances non seulement aux veuves qu'il croit, les connaissant, disposées à les entendre, ou qui, de quelque façon, l'ont autorisé à prendre envers elles ce rôle de directeur (3). Pour le service de Dieu, il oublie toute convenance, ne craint pas de passer pour un intrigant, et poursuit de ses conseils, qu'elle n'a point demandés, une illustre veuve qu'il ne connaît même point (4). Cette poursuite donne la mesure de son zèle, en même temps que les excuses dont il l'entoure indiquent les limites que les mœurs lui imposaient.

Pour les vierges il fait mieux. Il les prend dès le berceau et dirige toute leur éducation vers l'état auquel, avec la complicité de leur mère, il les destine. C'est un curieux phénomène moral, quoique souvent répété, que celui de ces vocations imposées et des éducations appropriées. Du moins, à la date où nous sommes, n'y a-t-il en jeu que des intérêts pieux. Et nous avons dit ailleurs que l'ardent souci du bien d'autrui avait souvent étouffé dans le christianisme la notion du droit que chacun a de disposer de lui-même. Donc Laeta avait voué au Seigneur, avant même qu'elle fût conçue, sa fille Paula. Ainsi, dans l'ancienne loi, on offrait à Dieu les premiers-nés. Et saint Jérôme institue la pédagogie nécessaire à l'affermissement de cette vocation. Paula sera élevée au milieu des Psaumes et des Cantiques ; elle apprendra à parler en prononçant les noms des apôtres et des patriarches. Elle n'entendra rien dans sa jeunesse qu'elle ait à oublier

(1) Saint Jérôme, *Ep.*, LIV, 5.
(2) *Id.*, LXXIX, 9.
(3) *Id.*, LIV, 6.
(4) *Id.*, LXXIX, 1.

plus tard. On ne lui percera pas les oreilles, on ne lui roussira pas les cheveux avec le fer. On ne lui chargera le cou ni d'or ni de perles, mais son habit même l'instruira de la vie qu'elle doit mener. Elle ne mangera pas en public, même pas en famille, de peur qu'elle ne fasse connaissance avec des mets que plus tard elle désirerait; car, s'il y a plus de mérite à vaincre les tentations, il est plus prudent de ne pas les faire naître. Elle ne saura donc pas à quoi servent un luth, une flûte ou une harpe. Mais elle lira tous les jours quelque bel endroit de l'Écriture, et devra rendre compte de ses lectures. Elle ignorera le monde, ne marquera de préférence à aucune de ses suivantes, n'aura avec personne de ces secrets que l'on chuchote à l'oreille. Elle se lèvera la nuit pour prier. Elle fera des ouvrages grossiers, filera et maniera le fuseau. Elle ne paraîtra, même à l'église et aux tombeaux, qu'en compagnie de sa mère dont elle sentira toujours présente la surveillance. C'est une lourde tâche pour une mère qu'une pareille éducation. Quand on offre sa fille au Seigneur, on est tenu de la garder pure et on se crée ainsi plus de devoirs. Que si Laeta désespère de pouvoir les remplir, en continuant de vivre dans le monde où son mariage la retient, qu'elle confie sa fille à sa parente Eustochie. C'est le couvent qui prépare le mieux au couvent. Là elle mènera une vie d'ange, habitant un corps de chair sans avoir part à la corruption de la chair, ne soupçonnant pas le mal et croyant que tout le monde lui ressemble. Saint Jérôme lui-même se fera le père nourricier de la petite Paula, tout vieux qu'il est, et la portera dans ses bras, plus fier que le précepteur d'un roi. Charmant tableau, peut-être, mais étrange éducation, a-t-on fait remarquer (1), que celle dont les exigences aboutissent à déposséder les mères du plus doux des droits en même temps que du plus sacré des devoirs.

Pour être équitable il faut rappeler, puisque d'autres l'ont

(1) Voir Compayré, *Histoire des doctrines de l'éducation*, t. I, p. 335.

oublié, qu'il ne s'agit ici que de l'éducation d'une religieuse. Quelles seraient, en dehors de ces conditions spéciales, les idées de saint Jérôme sur l'éducation des femmes, nous ne le savons pas, et il est évident que ce moine traiterait toujours le monde avec quelque dédain. Il est cependant, dans cette lettre à Laeta, question d'autre chose que d'austérités. Saint Jérôme, en vrai pédagogue, a pensé aux moindres détails; il a une méthode pour apprendre à lire qui mêle l'amusement à l'instruction. Il a peur, cet austère, que l'étude n'apparaisse à l'enfant trop rebutante. Il met dans l'éducation plus de récompenses et plus d'émulation qu'on ne s'y attendrait. C'est un des premiers théoriciens enfin de l'enseignement par l'aspect. On dirait un vrai maître d'école, et on ne se tromperait pas puisqu'il le fut en effet. Ce maître d'école est même un humaniste. Il a un grand souci de la correction dans la prononciation et de l'observance des règles grammaticales, quoique ces choses ne comptent pas pour l'éternité. C'est pourquoi il demande pour Paula un précepteur non seulement très-sage mais très-instruit. Il a d'ailleurs de ces fonctions de précepteur, et de l'éducation en général, la plus haute idée. « On ne doit pas, dit-il, regarder comme bas ce qui sert de fondement aux grandes choses; » et nul n'a parlé avec plus de délicatesse de la réserve que la seule présence d'une jeune fille impose à ceux qui l'entourent. « Qu'elle n'entrevoie rien dans votre conduite ni dans celle de son père qu'elle ne puisse imiter sans pécher... Un rien fait périr une fleur ; les violettes, les lis, les herbes des champs sont vite ternies par un air impur (1). » — Une autre lettre de saint Jérôme, où il est question de l'éducation d'une autre enfant, de Pacatule, également vouée au Seigneur dès son berceau, confirme les recommandations de la lettre à Laeta. Mais saint Jérôme y insiste plus encore sur les récompenses du premier âge : gâteaux, fleurs,

(1) Saint Jérôme, *Ep.*, CVII.

poupées et caresses. L'âge a donné à notre saint des instincts de grand-père. Hâtons-nous de dire cependant qu'à sept ans l'étude du Psautier et autres austérités commenceront pour Pacatule.

Ainsi saint Jérôme a des conseils pour tous les âges de la femme. C'est un spécialiste de la direction féminine. Il en a la réputation, et on vient à lui comme en consultation. Toutes celles qui se livrent à l'étude des Livres saints savent qu'elles ont là un conseiller attitré et lui écrivent, connues ou inconnues, pour lui soumettre les difficultés qu'elles rencontrent (1). Mais c'est aussi pour des difficultés d'ordre plus intime qu'on a recours à son intervention. Les frères se plaignent à lui de leur sœurs, et il raccommode de loin les familles. Il y a plus de rhétorique peut-être dans ces consultations données à distance, et quand l'expérience personnelle de chaque âme ne lui dicte pas l'avis approprié. Mais quel vigoureux tableau des dangers que le contact du monde fait courir à la vierge qui s'obstine à le vouloir subir! Il la représente vêtue de vêtements sombres dans une société de femmes mariées ou à marier, de jeunes gens peignés et pommadés. En voici un à l'élégante moustache qui lui offre le bras, qui lui presse les doigts, faisant naître la tentation pour lui ou pour elle. Elle est à table; elle assiste aux baisers échangés, elle admire les toilettes qu'elle ne peut porter. On l'excite à manger de certains mets; on discute contre elle : Dieu n'a-t-il pas fait le vin pour être bu? et si elle fait quelque résistance tout en cédant, on se récrie sur sa pureté et sa sainteté. Saint Jérôme est d'autant plus dur qu'il s'adresse à une inconnue et que de loin les circonstances atténuantes s'effacent. La légèreté de cette inconnue appelait d'ailleurs une verte semonce (2). — Saint Jérôme se rend si bien compte de cette sorte de spécialité féminine née pour lui des circonstances qu'il craint qu'on n'y trouve à redire et d'avance se défend. « La

(1) SAINT JÉRÔME, *Ep.*, CXX.
(2) *Id.*, CXVII.

vertu n'a pas de sexe, dit-il, et le Christ, en acceptant les soins des saintes femmes, en laissant les trois Maries entourer sa croix, en faisant de Marie-Madeleine le premier témoin de sa résurrection, a ouvert aux femmes sa religion (1). » Quel préjugé pourrait aller contre ces divines intentions et contre ceux qui s'en font les ministres?

Nous pourrions ajouter pour la défense de saint Jérôme, s'il avait besoin d'être défendu, que les moines ont partagé avec les religieuses sa sollicitude. Il prêche le couvent à l'un comme à l'autre sexe. La première en date de ses publications, celle qui ouvre le catalogue qu'il laissa lui-même de ses écrits (2), est une *Vie de Paul de Thèbes*. Ce fut dans la littérature latine l'équivalent de la *Vie d'Antoine* dans la littérature grecque. D'ailleurs saint Jérôme revendique pour son ermite la priorité sur Antoine lui-même; et la rencontre de ces deux fondateurs de la vie ascétique occupe une grande partie du récit. Cette *Vie de Paul* et celles qui suivirent furent, pour l'effet produit sur les âmes, comparables à ces éloges de veuves et de vierges dont nous avons parlé. Ces exemples de vie religieuse glorifiés par la plume ardente de saint Jérôme fascinaient également le sexe auquel ils s'adressaient, et valaient mieux que les plus éloquentes exhortations. Ainsi les récits de guerres, de voyages furent de tout temps des moyens de suggestion puissants. En outre ces Vies des saints, que saint Jérôme s'efforça d'écrire dans un style populaire, et fit volontairement légendaires devinrent, pour le moyen âge, des modèles à imiter. En cela encore saint Jérôme fut un initiateur. La *Vie de Malchus* nous fait passer par toutes les vicissitudes auxquelles fut condamné un ermite dont le renoncement n'avait pas été assez complet et qui avait éprouvé à un moment donné la nostalgie de ses affections et de ses intérêts. La troisième de ces Vies de saints est plus considé-

(1) Saint Jérôme, *Ep.*, CXXVII, 5.
(2) Saint Jérôme, *De viris illustribus*, 135.

rable que les deux autres : c'est la *Vie d'Hilarion*. La vie d'Hilarion devait exercer sur saint Jérôme un attrait particulier; car c'était celle du fondateur du monachisme dans cette Palestine où lui-même en reçut, puis en continua la tradition. Saint Jérôme puise les éléments de son récit non seulement dans les narrations orales, mais dans un document écrit auquel avait déjà donné lieu cette vie extraordinaire (1). Hilarion est cependant pour saint Jérôme presque un contemporain ; il ne mourut qu'en 371 ; mais les légendes se formaient vite dans ces temps et dans ces milieux de piété exaltée.

Hilarion était né de parents païens ; « ce fut une rose qui fleurit parmi des buissons ». La renommée d'Antoine, puis le séjour qu'il fit près de lui décidèrent sa vocation, et, plus tard, il retourna faire un pieux pèlerinage aux lieux où vécut et mourut ce maître qu'il s'était choisi. Nous retrouvons ainsi l'influence et la présence d'Antoine dans ces premières légendes auxquelles la sienne sert de type. Si sa vie fut un modèle souvent imité, sa biographie aussi en fut un. Comme Antoine, Hilarion passe par toutes les tentations et toutes les hallucinations. Ses premières années de vocation sont un long effort pour arriver à jeûner toujours davantage, et à diminuer de plus en plus en lui la part de l'être physique. « Je ferai en sorte, animal, disait-il à son corps, que tu ne regimbes pas. Je ne te nourrirai pas d'orge, mais de paille. Je t'épuiserai de faim et de soif, je te chargerai des plus lourds fardeaux. Je te promènerai si bien à travers les ardeurs du soleil et le froid que tu songes plutôt à te repaître d'aliments que de luxure. » Il ne se coupait les cheveux qu'une fois l'an, le jour de Pâques, et disait que les recherches de la propreté étaient superflues sous le cilice. L'imagination populaire était tellement frappée par l'aspect de tels hommes, et par ce qu'on racontait d'eux, que les miracles

(1) Une lettre de l'évêque Épiphane.

[illegible] Hilarion guérit les femmes de la stérilité, fait [illegible] et marcher les paralytiques. Il chasse les démons non seulement du corps des hommes, mais du corps des animaux qu'il dompte par son seul regard. Autour d'Hilarion d'innombrables couvents se fondent. Il devient le centre et l'âme de toute une population de moines. [illegible] sur eux un droit de direction et d'inspection. Mais cette vie [illegible] C'est le moine qui [illegible] [illegible] Mais les miracles [illegible] [illegible] et c'est là que la mort plus sûrement que leur surveillance vient mettre un terme à son [illegible].

Saint Jérôme ne se borne pas à la propagande indirecte et [illegible] qu'il ressentait pour la vie monastique de ces [illegible] d'une façon plus personnelle et plus pressante. Il saisissait les occasions, et une lettre de consolation [illegible] se changeait ainsi en [illegible] asile de tous les deuils et pour lequel [illegible] (1). Toutefois de pareilles lettres sont rares qui aient un homme pour destinataire. La plupart de celles que nous allons citer n'ont de lettres que la forme. Elles s'adressent au public. Ce n'en est pas moins avec tout son cœur qu'il s'efforce de convaincre Héliodore, et il mouille sa lettre de ses larmes. Mais ce cœur fidèle à l'amitié est impitoyable à toutes les autres affections humaines. Il ne faut pas être chrétien à demi. Il ne faut pas l'être avec mesure et timidité (2). Comme Tertullien, saint Jérôme voit une idolâtrie véritable dans la sur-

1. Saint Jérôme, *Ep.*, CXVIII.
2. *Id.*, XIV, 5.

vivance de certains goûts et de certaines passions (1). Il insiste sur d'autres sacrifices à accomplir et n'a garde d'en adoucir l'amertume. Il veut que le chrétien sache être cruel (2). Il résistera donc à la douleur des siens. En vain sa mère, les cheveux épars et les vêtements déchirés, lui laissera-t-elle voir les mamelles qui l'ont nourri. Il marchera (nous avons déjà cité cette phrase extraordinaire échappée à la passion de saint Jérôme), il marchera snr le corps de son père, les yeux secs, allant droit à son but. Il détachera de son cou les bras d'un petit neveu qui s'y suspend, et repoussera l'étreinte de sa sœur. En vain des serviteurs avec lesquels il a grandi lui reprocheront-ils son abandon. En vain ceux qui ont soigné son enfance, une vieille gouvernante, un père nourricier le supplieront-ils d'attendre au moins leur mort pour leur rendre les derniers devoirs (3). Dans une autre lettre, saint Jérôme évoque les dangers que fait courir à la chasteté la présence dans la maison paternelle de servantes trop empressées à plaire et à obéir (4), et les nuits troublées par les images tentatrices que leur vue a laissées (5). Puis comment jeûner en présence d'une mère qui nous offre des mets délicats et que nos refus attristent (6) ? — Mais ce n'est pas seulement sa famille qu'il faut quitter, c'est aussi sa patrie. En vain direz-vous que vous n'y recherchez pas l'approbation de l'opinion. Vous rencontrerez alors sa désapprobation. Elle se manifestera par des injures qui troubleront votre âme; et ce trouble, quoi que vous fassiez, ôtera quelque chose à votre zèle, et il suffit de ce quelque chose en moins pour que vous ne fassiez plus tout ce que vous pouvez, tout ce que vous devez. La perfection ne

(1) SAINT JÉRÔME, *Ep.*, XIV, 5.
(2) *Id.*, XIV, 2.

souffre pour se [illegible] (1). Il faut donc tout quitter. Ainsi que l'ont fait les apôtres pour suivre le Christ. L'amour de Dieu détache de tout autre lien.

Les arguments invoqués par saint Jérôme procèdent cependant de la crainte plus que de l'amour. « J'ai bien le loisir de penser aux larmes de ma mère quand l'ennemi est là, le glaive à la main, pour me faire périr (2). » Le sacrifice que réclame saint Jérôme consiste donc surtout à sacrifier autrui. Le chrétien qu'il [illegible] ne sera pas seulement cruel, mais cynique dans la recherche exclusive de ses intérêts spirituels. Comme Lactance, notre saint semble oublier ici que l'on fait mal son salut à force d'y penser tant. Il est obsédé par l'idée de récompense et de châtiment. Il appelle de ses vœux le Jugement dernier. Ce sera le jour de revanche pour le moine qui n'a pas voulu des biens de ce monde ; et il le représente riant dans son triomphe, ce qui n'est guère charitable, tandis que les rois tremblent, tandis que Platon et Aristote, que l'on ne s'attendait guère à rencontrer ici, sont là mine déconfite avec tous leurs arguments qui ne leur servent plus de rien (3). Combien tous ces appels à la peur nous gâtent la religion de saint Jérôme, combien aussi cette joie méchante qu'il prête à ses élus! C'est le christianisme farouche de Tertullien qui reparaît ici.

Il semble résulter de ce qui précède qu'il faut être moine pour être sauvé. En dehors du désert pas de salut. Ceux qui habitent les villes (4) et, parmi ceux-là, non seulement les laïques, mais les prêtres, ne sont-ils plus des chrétiens? On interpréta en ce sens, avec quelque perfidie, la pensée de saint Jérôme, mais il faut avouer qu'à cette perfidie il avait donné prise, et que, même dans cette lettre à Héliodore que nous venons d'analyser, quelques

(1) Saint Jérôme, *Ep.*, XIV, 7.
(2) *Id.*, 3.
(3) *Id.*, XIV, 11.
(4) Quicumque in civitate sunt christiani non sunt? *Id.*, XIV, 6.

paroles de courtoisie à l'égard des prêtres séculiers dissimulent mal le peu de cas qu'il faisait de ces vocations au rabais. D'autres écrits sur le même thème renchérissaient encore. La querelle des réguliers et des séculiers commence donc avec l'existence même des réguliers. Saint Jérôme avait en outre contre lui tous les laïques, tous les gens mariés (1). Dans cette polémique, il eut pour adversaire celui qu'il appelle l'Épicure de la loi nouvelle, Jovinien. Il s'agissait pour lui de se disculper d'une véritable hérésie (2). Car nous savons que l'orthodoxie s'était déjà refusée à sanctionner les exagérations autoritaires de certains gnostiques, et qu'elle a toujours voulu laisser facultatives certaines abstinences. On comprend toutefois que des âmes ardentes aient de tout temps dépassé cette sage mesure, et admis avec peine qu'entre deux devoirs choisir le moindre soit encore faire son devoir. Saint Jérôme, appelé à préciser sa pensée, distingue des degrés dans le bien ou, tout au moins, il admet qu'il existe une conduite qui n'est ni bonne ni mauvaise, à côté de celle qui est franchement bonne (3). Il s'autorise de saint Ambroise (4), qui avait résolu de la même façon le même problème. Que si sa parole est allée plus loin que sa pensée dans certains écrits, il lui est arrivé ce qui arrive à tous ceux qui discutent, et à ce propos il invoque l'exemple non seulement d'Origène et d'Eusèbe, mais de Cicéron, de Démosthène, de Platon, de Théophraste et d'Aristote (5). Il a l'air de dire à ses adversaires : Vous êtes des ignorants qui n'entendez rien aux traditions de la rhétorique et de l'éristique, et se trouve ainsi amené à se vanter d'y entendre quelque chose pour son propre compte. Il est singulier de voir les traditions de la rhétorique mêlées à cette affaire.

(1) Tumeant contra in mariti. SAINT JÉRÔME, *Ep.*, XLVIII, 15.
(2) *Id.*, 2.

A vrai dire pourtant, ce ne sont pas seulement les procédés de discussion qui sont ici renouvelés des Grecs, mais la question même que l'on discute. En dehors de la sagesse y a-t-il quelque vertu? se demandaient déjà les stoïciens. Remplacez le mot de sagesse par celui de vie monastique, et vous aurez une nouvelle forme du même problème. Souvent même il n'y aura rien à remplacer du tout; car un seul mot, celui de perfection, désigne les prétentions ou du moins les aspirations communes du sage antique et du moine chrétien (1).

Donc, saint Jérôme ne fait pas de la vie religieuse une obligation stricte; mais l'idéal monastique, qu'il a sans cesse présent à l'esprit, lui sert à tracer les devoirs de ceux qui ne sont que prêtres, et de cet idéal descendent sur eux des sévérités plus grandes. En fait, la vertu du clergé séculier fut relevée par l'idée d'une vertu qui lui était supérieure, et par la constante menace d'une comparaison. Nous avons déjà vu à quelle hauteur les lettres de saint Ambroise à Irénée plaçaient les devoirs du prêtre. Le prêtre selon saint Jérôme vit dans le monde, mais comme s'il n'en était point. Il y vit surtout loin du sexe qui a fait perdre le paradis à son premier habitant (2). Saint Jérôme a le souvenir toujours cuisant de ses propres tentations, et l'intempérance des images sensuelles qu'il évoque est tout près de scandaliser le lecteur moderne, habitué à entendre prêcher plus chastement la chasteté. Mais nous savons d'ailleurs que le latin, même celui des Pères de l'Église, est une langue sans pudeur et que c'est le plus honnêtement du monde qu'il brave toute honnêteté. Le prêtre ne laissera qu'exceptionnellement une femme franchir le seuil de sa retraite. Lui-même n'entrera jamais seul chez une veuve ou chez une vierge, y fût-il appelé par son ministère. S'il est malade, il ne recevra, à défaut des soins d'une mère ou d'une sœur, que les soins d'une femme âgée; car il en est qui

(1) Saint Jérôme, *Ep.*, voir surtout XIV, 6.
(2) *Id.*, LII, 5.

n'ont pas suivi cette règle, dont l'âme est devenue malade à mesure que leur corps se guérissait. Il ne se mêlera pas de marier les autres, lui qui doit être l'apôtre de la virginité (1). Sa langue sera chaste comme ses yeux. Il ne parlera jamais de la beauté d'une femme. Il ne commettra point de médisances et n'en écoutera pas. Jamais par lui une maison ne saura ce qui se passe dans une autre (2). Il fuira ce que nous appelons les grands dîners (3). Sa place est auprès des tristesses, et non au milieu de ceux qui se réjouissent (4). Le prêtre qui souvent invité accepte aussi souvent se fait mépriser. Mais surtout il ne rendra pas festin pour festin. Il est honteux que l'on dîne chez les prêtres d'un Dieu pauvre et sacrifié mieux que dans un palais. S'il traite les puissants de la terre afin d'en obtenir davantage pour ses fidèles, il obtiendrait bien plus par le spectacle de sa tempérance et de sa sainteté (5).

Ces recommandations ne laissent pas d'ailleurs que de nous instruire sur les mœurs du haut clergé au IVe siècle. La suite ne sera pas moins instructive, mais c'est d'une autre classe de prêtres qu'il va s'agir. Que jamais le saint ministère ne devienne un métier, un métier qui rapporte. Fuyez comme la peste le prêtre qui s'enrichit. Beaucoup acceptent des présents (6); d'autres, saint Jérôme a honte de l'avouer, captent des héritages. Dans cette intention ils se font garde-malades, remplissent les offices les plus humbles, que saint Jérôme décrit avec une satirique précision, et se donnent assez de mal pour gagner le Ciel s'ils n'avaient placé ici-bas leurs espérances (7). — Si la moralité du clergé fut relevée par l'exemple de la

(1) Saint Jérôme, *Ep.*, LII, 16.
(2) *Id.*, 14, 15.
(3) *Id.*, 11.
(4) *Id.*
(5) *Id.*
(6) *Id.*, 5.
(7) *Id.*, 6.

vie monastique, on voit qu'elle avait quelque besoin de l'être.

Le vrai prêtre, dit saint Jérôme, met sa conduite d'accord avec ses paroles et ne s'expose pas, lorsqu'il parle à l'église, à ce que quelqu'un lui réponde tout bas : Pourquoi ne fais-tu pas toi-même ce que tu dis de faire? Sa tenue est également éloignée de l'élégance et de la malpropreté. Ses sermons sont sans prétention, mais tout pleins des Écritures. Il ne doit pas provoquer l'admiration, mais le remords et les larmes. La même simplicité convient à la maison de Dieu. Le luxe d'une église est une mauvaise façon d'honorer celui qui honora la pauvreté. C'est un reste de judaïsme, une inconséquence dans une société chrétienne (1). Le prêtre jeûnera sans mettre de superstition ni de subtilité dans ses jeûnes. Quelques uns, en effet, cherchaient la difficulté, se retranchant le pain et l'eau par exemple, et ne voulant pas jeûner comme tout le monde. Il arrivait même que, sous prétexte de jeûne, on ne se permît que les mets les plus délicats. Saint Jérôme flagelle la sottise des uns et l'hypocrisie des autres (2). Le prêtre enfin ne cherchera pas à plaire aux hommes (3), mais sera soumis à son évêque qu'il considère comme le père de son âme (4). Il sera soumis sans crainte et sans platitude, et saint Jérôme proteste contre certaines marques d'un respect servile qui ne font pas plus d'honneur à celui qui les exige qu'à celui qui les témoigne (5). — Quelle satire, pourrions-nous remarquer encore ici, ressort de tous ces conseils!

Dans l'esprit de saint Jérôme, ils s'adressaient aux moines et aux prêtres, mais surtout aux prêtres (6). En voici qui ne sont que pour les moines. S'il y a de mauvais prêtres, il y a de faux moines. Il en est qui ne sont moines que de nom, qui n'ont

(1) *Id.*, Saint Jérôme, *Ep.*, LII, 10.
(2) *Id.*, 12.
(3) *Id.*, 13.
(4) *Id.*, 7.
(5) *Id.*, 7.
(6) *Id.*, 4.

renoncé à aucun luxe et qui, au milieu d'une armée de valets, osent s'appeler solitaires. Ceux-ci ne peuvent traverser une place publique sans se faire remarquer par leurs façons, ceux-là se croient des saints parce qu'ils critiquent tout le monde. D'autres enfin, par l'humidité de leur cellule, par des jeûnes immodérés, par l'ennui de la solitude, par l'excès de lecture, ont été rendus hypocondriaques, et leur cas ne relève plus que d'Hippocrate (1). Ce n'est pas pour ceux-là qu'écrit saint Jérôme, mais pour ceux qui ont conscience de la tâche entreprise par eux et qui leur rapportera autant de honte s'ils échouent que de gloire s'ils réussissent (2). Les moines véritables ne se distinguent pas des prêtres par leurs jeûnes. A trop jeûner on ne gagne rien. Car un jeûne excessif provoque un excès d'appétit, d'où fatalement, à un moment donné, un excès de nourriture, et toutes les passions de la chair de renaître. C'est un cercle vicieux (3). Cette science du jeûne prouve du moins quelles expériences avaient été faites. Mais le moine porte des vêtements franchement misérables, c'est sa livrée. C'est le mépris du siècle qu'il affiche ainsi (4). La solitude sert encore mieux à le distinguer. Saint Jérôme parle avec amour de la solitude où il trouve le paradis, tandis que les villes sont pour lui des prisons C'est le désert qui a formé Moïse. Là est l'école véritable, non seulement pour les moines, mais pour les prêtres (5).

De la solitude pourtant il faut se défier. Dans la solitude naît l'orgueil, et pour peu qu'on ait jeuné, et qu'on soit resté quelque temps sans voir visage humain, on se croit du mérite. Puis on n'obéit qu'à soi-même. On mange ce que l'on veut. On dort tant qu'on veut. On n'a personne à respecter (6). Combien plus saine

(1) Saint Jérôme, *Ep.*, CXXV, 16, 18.
(2) *Id.*, 1.
(3) *Id.*, 7.
(4) *Id.*, 7.
(5) *Id.*, 8.
(6) *Id.*, 9.

est la vie en commun, la discipline du couvent! Là on est réveillé avant que le sommeil vous quitte de lui-même, et l'on est forcé de marcher alors que l'on tombe de fatigue. Vêtements, nourriture, travail, tout est réglé. Tout obéit à celui que saint Jérôme appelle d'une belle expression non le chef, mais le père du monastère. C'est qu'aucun art en effet ne s'apprend sans maître; même les bêtes suivent celui qui les conduit et les abeilles ont des reines. Les couvents ne seront donc pas des républiques; mais à l'autorité de forme paternelle qui y est établie répondront, chez ceux qui obéissent, des sentiments filiaux faits de crainte et d'affection (1). Avec l'obéissance, le travail est pour le moine la meilleure défense. Il saura suffire lui-même à ses besoins. Toutefois il travaillera « moins pour les besoins du corps que pour le salut de l'âme ». Le diable doit toujours le trouver occupé, et, quelle que soit sa perfection, il est impossible à un homme de contempler sans cesse les choses divines. Il est des occupations qui conviennent à un moine. Il fera des paniers de jonc, il sarclera les champs, tracera des plates-bandes, plantera des légumes. Le jardinage en un mot est une besogne de moine. Copier en est une autre; et nous savons que les moines se firent en effet copistes et jardiniers, suivant sur ces deux points, comme sur d'autres, les instructions de saint Jérôme. On ne peut lire sans émotion des pages qui devinrent la règle de tant de vies, et on pense à ces innombrables manuscrits copiés par des mains pieuses, ou à ces jardinets si tristes attenant à chaque cellule de la Grande Chartreuse, toujours bêchés et toujours stériles, symboles de l'obligation du travail et de sa vanité.

Nous avons étudié dans saint Jérôme le principal représentant de la morale monastique pour l'Occident, et c'est à ce titre que nous opposons sa morale à celle de saint Ambroise qui est, si on peut dire, moins spéciale, moins ésotérique. Le moyen

(1) Saint Jérôme, *Ep.*, CXXV, 15.

âge a vu en saint Jérôme ce que nous y voyons; car, non content des écrits que nous avons analysés, il a extrait de ses œuvres tout un règlement de vie monastique qu'il mit sous son nom. A vrai dire même, il en a extrait deux : un pour les hommes, un pour les femmes. Mais celui-ci est de moindre valeur. Dans ces règlements la pensée de saint Jérôme est aussi fidèlement reproduite que possible. Ses phrases même sont découpées et replacées selon un plan qui seul est nouveau. Ce sont ses lettres mises en chapitres; et c'est un indice sérieux que cela ait pu être fait et qu'une pensée vieille de plusieurs siècles n'ait pas paru vieillie à ceux qui la rééditèrent; car ils n'y cherchent pas une curiosité littéraire, mais une règle toujours vivante. Il y a peu de cas dans l'histoire d'une fidélité aux traditions comme celle dont les couvents donnèrent l'exemple; car les réformes n'y furent le plus souvent que des retours au passé. Mais il y a aussi peu de périodes historiques où la morale tout entière fut aussi immuable qu'à partir du IVe siècle. C'est pendant ce siècle, en effet, que les éléments divers qui devaient concourir à former la morale chrétienne se sont combinés et ont arrêté les proportions définitives de chacun d'eux. Et c'est justement cette combinaison dont ce livre nous a faits les témoins.

Disons toutefois que la morale monastique n'a pas dit son dernier mot, si les grandes lignes en sont dès maintenant tracées. Il lui reste à raffiner et à créer cette littérature de la vie intérieure dont l'*Imitation* sera le chef-d'œuvre. Plus près de saint Jérôme, les écrits de Cassien nous indiquent dans quelle voie va s'engager la recherche morale, et déduisent comme certaines conséquences de la prédication à laquelle nous venons d'assister. Les *Institutions des cloîtres* forment un traité en douze livres. Le premier a pour sujet la tenue extérieure des moines et discute sur les capuchons et les peaux de chèvre. Le second traite des prières et des psaumes à réciter pendant la nuit, et donne toutes sortes de règles sur la façon de psalmodier. Une espèce de cérémonial

de la prière est ainsi constitué. Le troisième livre réglemente les oraisons de la journée. Il nous raconte comment, en Égypte, aucune heure n'avait été fixée pour la prière qui devait, unie au travail, occuper toutes les heures du jour. Les progrès de la vie monastique appelèrent plus de précision dans les obligations. Certaines heures furent choisies pour prier, non pas au hasard, et Cassien nous donne les raisons qui justifient chacun des choix qui furent faits. Le quatrième livre nous fait assister à l'admission des novices, à leur éducation. Car les nouveaux moines ne sont pas admis d'emblée parmi les fidèles, mais soumis à de véritables épreuves. Ils sont confiés dix par dix à un ancien, le « maître des novices », comme on dit aujourd'hui, auquel ils doivent l'obéissance la plus stricte. Puis vient la description, accompagnée de quelques exemples, des vertus les plus particulièrement requises chez un moine : humilité, soumission et pauvreté. Le livre s'achève par l'énumération des degrés qui conduisent le moine à la perfection. Le commencement de la sagesse est la crainte du Seigneur. De cette crainte naît une salutaire componction. De la componction procède le renoncement absolu par lequel nous nous dépouillons de toutes nos facultés. Le renoncement engendre l'humilité qui rend possible la mortification de la volonté, et alors seulement les vices sont dissous et arrachés, et les vertus croissent sur le terrain qu'ils abandonnent. Dans cette atmosphère de vertus enfin éclate la pureté du cœur qui nous permet d'atteindre à la perfection de l'amour (1). — D'autres seront meilleurs psychologues que Cassien et marqueront d'une façon plus ferme les étapes parcourues par l'âme dans cette mystique ascension, mais le genre psychologique où excelleront sainte Thérèse et Loyola est dès maintenant créé.

Les huit autres livres passent en revue les huit vices que le moine doit combattre. Ce sont : la gourmandise, la luxure,

(1) Cassien, *Institutions des cloîtres*, IV, 43.

l'amour de l'argent, la colère, l'abattement, l'indolence, la vanité, l'orgueil. Les trois derniers de ces vices ont ceci de particulier que la vie monastique crée plutôt des conditions favorables à leur développement. C'est ainsi que l'indolence s'empare surtout des moines errant dans le désert à l'heure de midi. De là son nom de démon de midi. La vanité est subtile et difficile à déraciner, car elle trouve un prétexte à naître dans les victoires que l'on remporte sur elle (1). Quant à l'orgueil, il est la source commune de tous les vices, surtout cet orgueil qui nous fait nous redresser non seulement en face des autres hommes, mais en face de Dieu (2). C'est le vice de Lucifer; mais, pour le vaincre, Dieu a inventé l'humilité. Quelques considérations sur la grâce, sans laquelle l'homme ne peut résister à l'assaut de tous ces vices, se mêlent aux dernières pages du traité que nous parcourons. Mais Cassien laisse fort à faire à la volonté humaine. C'est un semi-pélagien.

Cassien est l'auteur d'un autre traité intitulé *les Entretiens des Pères*, où sont rapportés les enseignements qu'un de ses amis et lui reçurent des anachorètes les plus renommés de l'Égypte. Ce traité fait suite au précédent et vise une vertu plus haute. C'est, dit Ebert, la haute école de la vie monastique (3). Le premier ouvrage, d'après Cassien lui-même, traitait de la tenue extérieure du moine, celui-ci traitera de la tenue invisible, de l'homme intérieur. Aux prières canoniques, utile discipline pour l'apprenti de la sainteté, il substituera la science des prières éternelles et la contemplation. Ebert fait remarquer que ce goût de la vie contemplative impliquait celui de la vie intellectuelle, et que la culture scientifique se trouva ainsi, sous l'influence de Cassien, restaurée dans les couvents qui devaient bientôt devenir son seul asile. Quoi qu'il en soit, la spiritualité,

(1) Cassien, *loc. cit.*, XI, 2.
(2) *Id.*, XII, 2.
(3) Ebert, *loc. cit.*, p. 374.

dont cet ouvrage de Cassien est encore plus plein que le précédent, nous éloigne fort de la morale exposée dans les *Offices* de saint Ambroise. Elle semble presque également distante à première vue de l'enseignement de saint Jérôme. Cependant elle y est contenue en germe, et c'est pourquoi nous l'en avons rapprochée. L'institution monastique ne pouvait pas ne pas produire ces deux résultats d'apparence contradictoire: une réglementation excessive transformant l'être moral en une machine, et une vie intérieure à laquelle des simulacres d'activité physique ne créaient qu'un insuffisant contrepoids.

Voilà donc constituées de petites églises dans l'Église, ayant leur vie propre, partant leur morale à elles. Et cette morale ne diffère pas seulement de celle de tout le monde par une plus grande sévérité. Elle en diffère parce qu'elle répond à des conditions de vie spéciales et artificielles. L'ascétime n'est point un trait original du christianisme, mais l'organisation de l'ascétisme en est un. Et cette organisation doubla chaque énergie en la soumettant à une discipline, et en l'obligeant à durer. Elle créa en outre, par le rapprochement d'âmes choisies, une émulation et des collaborations fécondes. Le moment était venu de trouver pour les candidats à la perfection une carrière digne d'eux. Le couvent suppléa au martyre sur lequel il n'y avait plus d'espoir à fonder. Il fallait au christianisme en effet, plus qu'à toute autre religion, et en raison même de l'idéal élevé qu'il proposait, comme des asiles où cet idéal pût être réalisé dans sa plénitude. La vie religieuse était en quelque sorte de nécessité logique dans le christianisme. La remarque est de M. Renan (1).

Mais l'exemple de cette vie religieuse, en prouvant à la masse des fidèles que rien dans les préceptes du Christ n'est irréalisable, est pour eux une constante leçon, sinon un reproche. Il interdit à la vertu mondaine de se satisfaire à trop bas prix, en la

(1) *Marc-Aurèle*, p. 241.

réduisant à n'être jamais qu'une vertu inférieure et un pis-aller. Il porte plus haut par là même la mesure des obligations acceptées de tous. Les couvents furent ainsi des foyers d'où la vie morale rayonna. Et le genre particulier de vertu qui y fut pratiqué dut à leur prestige d'être pratiqué même en dehors de leurs murs. L'ascétisme poussa jusque dans le monde ses conquêtes, s'imposant à ceux-là même qui n'en faisaient pas leur unique règle de conduite. C'est la vie humaine sous toutes ses formes qui, pendant plusieurs siècles, subit cette influence. Les couvents firent autant que les barbares pour ramener la simplicité oubliée des mœurs. — Leur action est plus indiscutable encore sur le développement de cette vie intérieure, qui est la marque propre de l'âme chrétienne, et dont l'âme moderne a reçu d'elle la tradition. Le livre de l'*Imitation*, auquel il faut toujours en revenir, car il est non seulement une œuvre admirable, mais, comme nous l'avons dit, le chef-d'œuvre d'un genre, le livre de l'*Imitation* eut des lecteurs en dehors des cloîtres et exprima plus ou moins l'idéal commun de plusieurs générations de fidèles. Il fut pendant longtemps le véritable *De Officiis* chrétien.

Il arrive en morale qu'une même cause a des effets d'ordre presque contraire. Les couvents, dont nous venons de dire qu'ils ne confisquèrent pas la vertu, mais en répandirent autour d'eux des semences, les couvents contribuèrent en un autre sens à mettre à l'aise les consciences laïques. Jusqu'au moment où ceux qui voulaient suivre l'Évangile à la lettre se réfugièrent dans le désert, aucune âme chrétienne ne s'était résignée à n'être chrétienne qu'à demi. La distinction des préceptes et des conseils restait indécise, et cette indécision servait à entretenir les scrupules. Mais quand il fut démontré que la perfection chrétienne n'était pas possible dans le monde, on prit son parti, non seulement de ne pas l'atteindre, mais de ne pas courir après. Il se forma une morale atténuée dont on se contenta ; on laissa aux moines

le soin de vivre toute la vie chrétienne, et pour soi on n'y pensa plus (1). Saint Jean Chrysostome avait prévu et dénoncé ce sophisme de nos intérêts et de notre lâcheté. Il refusait d'établir entre la vie des moines et celle des laïques aucune différence d'obligations, si ce n'est relativement au célibat (2). Mais son éloquence ne put prévaloir contre ce pacte tacite conclu entre le zèle des uns et le relâchement des autres. Il était fatal. le siècle entrant en masse dans l'Église, qu'il l'aménageât à son usage. Toutefois cette diminution de l'Évangile ne fut définitivement acceptée par la plupart que du jour où quelques-uns se donnèrent comme mission d'être comme les représentants de la vie pleinement évangélique. Il suffit ainsi qu'elle fût pratiquée quelque part pour que disparût le remords d'avoir laissé le Christ prêcher en vain. Le christianisme offrit alors deux voies : l'une étroite, l'autre large. Il y eut deux Églises : l'Église de tous et l'Église des saints, celle-ci rendant à celle-là un double service : lui donnant l'exemple, et la dispensant de le suivre.

L'institution des couvents eut une autre conséquence Macaulay remarque que les ordres, au XVIe siècle, dérivèrent vers eux certains tempéraments d'hommes que l'hérésie eût attirés. Ils donnaient à l'esprit de secte une suffisante satisfaction. Tel se fit jésuite qui peut-être se fût fait protestant par besoin de se détacher du troupeau et de faire partie d'une plus petite Église. De même, au IVe siècle, les couvents se trouvèrent être les plus utiles alliés de l'orthodoxie, parce qu'ils répondaient d'une autre façon aux instincts qui d'ordinaire font naître les hérésies. Saint Jérôme lui-même ne fut-il pas un saint à tempérament d'hérétique? Grâce aux couvents, entre autres raisons, l'Occident n'eut pas sa gnose et les survivants de la gnose orientale furent définitivement éliminés. Le mysticisme

(1) Voir FLEURY, *Mœurs des chrétiens*, p. 340; PUECH, *Saint Jean Chrysostome*, p. 261 ; RENAN, *Marc-Aurèle*, p. 240-242.

(2) Voir PUECH, *loc. cit.*, p. 262.

fut comme canalisé et rendu inoffensif pour la majorité des fidèles. Pendant longtemps enfin les expériences morales, les réformes se feront à l'intérieur des couvents, et la conscience laïque leur devra sa longue quiétude. — On voit par ces superficielles indications de combien de manières diverses la prédication en faveur de la vie monastique devait agir jusque sur les autres formes de la vie chrétienne.

III

Saint Augustin : théories du péché et de la grâce.

Celui-là est tellement grand qu'on éprouve quelque scrupule à venir parler de lui à propos d'un autre, et dans une fin de chapitre. Tout historien de la morale chrétienne qui se trouve lui faire une place, sans que cette place soit la plus importante, doit prévenir son lecteur que le point de vue spécial d'où il a considéré cette histoire en a faussé la perspective. Cette précaution prise, il en reste une autre à prendre. Comme les théories morales de saint Augustin ont été plus discutées, et plus passionnément que celles d'aucun autre penseur, quand on ne les étudie qu'accessoirement, il faut commencer par dire qu'on n'apportera rien de nouveau ni de définitif. On se contentera de faire ressortir par un constraste, que quelques indications suffiront à faire naître, l'originalité ou, si l'on veut, l'absence d'originalité de saint Ambroise. On se contentera, dans une étude dont la formation de la conscience chrétienne a été indirectement l'objet, d'ajouter la mention de quelques éléments sans lesquels on n'eût donné de cette conscience qu'une notion tronquée (1).

(1) Dans les pages qui vont suivre, nous avons fait de fréquents emprunts de citationes et d'idés à l'*Histoire de la philosophie religiense* de Ritter, et au *Précis de l'histoire des dogmes* de Harnack. Nous renvoyons à ces ouvrages une fois pour toutes.

Disons d'abord, et cela nous servira de transition avec l'étude précédente, que saint Augustin a cédé lui aussi au courant qui emportait alors vers la vie monastique les meilleurs des chrétiens. Le récit de la vie d'Antoine avait été l'un des facteurs de sa conversion (1). Il avait vécu à Cassiciacum la douce retraite que nous avons décrite, mais dont les occupations ressemblaient à celles d'une académie autant qu'à celles d'un couvent. De retour en Afrique, il vécut encore retiré du monde, aux environs de Tagaste, avec ses compagnons de Cassiciacum. Il n'y manquait que Monique. Il fallut les devoirs de l'épiscopat pour l'arracher à cette vie que l'étude et l'agriculture se partageaient. A Hippone il fonda un couvent plus authentique, et qui devint comme une maison mère pour les moines du nord de l'Afrique. Il l'habita, quoique évêque, et c'est là que furent écrits ses principaux ouvrages. Il est l'auteur lui aussi d'un petit écrit sur la vie des moines (2), dans lequel il leur recommande le travail manuel. A ceux qui prétendaient que le travail les empêcherait de chanter les louanges de Dieu, il oppose l'exemple de ces ouvriers et de ces rameurs qui travaillent en chantant. Il réprouve, comme saint Jérôme, ces moines hypocrites et fainéants qui exploitent la dévotion publique et la vogue croissante de l'institution monastique, véritables derviches du christianisme dont les légitimes héritiers convertis à l'Islam continuent aujourd'hui, dans les mêmes lieux, l'oisive industrie. Une de ses lettres enfin (3), adressée à des religieuses, comprenait quelques conseils dont on a fait une règle véritable et que l'on a appropriée à des hommes. Nous la trouvons sous cette forme aux environs du VIII[e] siècle (4). Saint Dominique la choisira entre tant d'autres. Est-ce à sa destination primitive ou au caractère de saint Augustin, ou à ces

(1) Saint Augustin, *Conf.*, VIII, 6-12.

(2) *De opere monachorum.*

(3) Saint Augustin, *Ep.* CIX.

(4) *Regula ad servos Dei.* Voir Montalembert, *loc. cit.*, t. I, p. 220.

deux raisons à la fois que cette règle doit d'être moins rude, sans être plus relâchée, que celle de saint Jérôme? Toujours est-il que voilà saint Augustin dûment rangé parmi les patrons et les législateurs du monachisme.

C'est ailleurs toutefois qu'il faut chercher son œuvre propre. On pourrait d'un mot caractériser cette œuvre en disant qu'il est le plus chrétien des Pères de l'Église chrétienne. Son âme même est un produit essentiellement chrétien. Une constante réflexion sur soi, réflexion mêlée de tristesse, est en effet, nous le savons, la forme nouvelle de la vie morale. Or saint Augustin en posséda, mieux que personne, le secret qu'il contribua grandement à répandre. S'il fut élève ici, il fut surtout maître, et les leçons qu'il donna, après les avoir reçues, prirent dans sa bouche une telle portée qu'elles semblent dater de lui. Personne n'avait encore raconté comme lui, personne n'avait peut-être senti avec cette intensité les plus intimes mouvements de l'âme. Personne n'avait fait d'événements tout intérieurs un drame qui surpassât en intérêt ceux qui résultent des conflits où plusieurs individus sont engagés. Les *Confessions* sont le premier récit de batailles d'idées et de sentiments, la première histoire d'âme qui ait été écrite. Les livres d'Épictète et de Marc-Aurèle, ces deux livres saints du stoïcisme, sont de continuels sermons à soi-même. Si quelque place y est faite à des confidences, c'est presque involontairement, et c'est parce que nous les y cherchons, avec nos idées préconçues de modernes et de chrétiens, que nous les y trouvons. Les *Confessions* ne pouvaient être ce qu'elles sont que dans une religion faisant non seulement de l'examen de conscience, mais de l'humilité dans cet examen, l'*a b c* de la vie intérieure. Cependant ces confidences adressées à Dieu devinrent le modèle de confidences adressées aux hommes, avec des degrés divers d'humilité et aussi de sincérité. A vrai dire, toute la littérature psychologique procède de saint Augustin et par là il faut entendre non seulement confessions, mémoires,

journaux intimes, mais nos romans même. Sans compter que l'histoire et le théâtre furent à leur tour renouvelés, quoique ce phénomène ait mis plus de temps à se produire, par l'habitude prise de l'analyse pratiquée sur soi, puis sur autrui. Les *Confessions* nous intéressent plus encore en ce que d'elles est né non seulement un genre littéraire, mais un genre de vie. Ce dialogue perpétuel de l'âme et de Dieu, ces prières et ces méditations alternant avec les résolutions et les efforts, tout cela est devenu une méthode commune qui a fait de la religion une chose plus intime, plus personnelle, partant plus chère. En outre, c'est la première fois qu'apparaît l'union étroite d'une doctrine et d'une vie. Dans l'antiquité et souvent aussi dans les temps modernes, les philosophies sont comme détachées des hommes qui les ont conçues. Chez saint Augustin, ce n'est pas seulement la doctrine qui a fait la vie, mais aussi la vie qui a fait la doctrine. C'est à son cœur épris d'aimer qu'il a dû de voir dans un don de soi presque toute la religion. C'est le souvenir de passions subies avec dégoût, et d'une sensualité difficilement vaincue, qui lui a fait toucher au fond de son être propre la trace laissée par le péché. C'est dans sa propre conscience qu'il a entendu l'appel de la grâce divine. Ses théories religieuses sont donc toutes pleines de ses expériences et comme de son âme.

Les *Confessions* ne contiennent pas toute la psychologie de saint Augustin, si elles en sont la plus éclatante manifestation. A côté de cette psychologie enflammée, il en est une plus reposée, plus théorique. Les *Soliloques*, dialogue entre saint Augustin et sa raison, qui servit lui aussi de prototype à tant de méditations dialoguées, en sont le principal monument. On peut même dire que la philosophie de notre auteur n'est qu'une psychologie et une théologie. La connaissance de Dieu et la connaissance de l'âme seules lui importent (1) ; et cette délimitation

(1) SAINT AUGUSTIN, *Solil.*, I, 7. Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino.

de la recherche scientifique, qui était antérieure à saint Augustin, recevra de lui un surcroît d'autorité. L'esprit humain est dès lors, et pour longtemps, orienté vers l'abstraction et la spéculation. Les faits internes demeurent donc seuls, et grandis par cet isolement. Ils ont ce mérite supplémentaire, pour saint Augustin, de lui faire découvrir dans l'âme humaine à la fois l'infirmité qui est son lot et l'image des perfections divines. Il faut en effet distinguer de l'homme extérieur, c'est-à-dire de ce que il y a d'animal dans l'humanité, l'homme intérieur, c'est-à-dire la raison qui se confond avec la vérité et qui partant est, comme elle, immortelle (1). De l'immutabilité des principes mathématiques saint Augustin déduit ainsi l'immortalité de l'âme.

Après les problèmes relatifs à l'âme, les problèmes relatifs à Dieu. Dieu qui, en un sens, nous est tellement connu que rien n'est connu qu'en lui et par lui (2), Dieu que nous connaissons puisque nous l'invoquons et puisque nous l'aimons (3), Dieu, en un autre sens, échappe à notre connaissance qu'opprime la loi du temps (4). La notion de Dieu n'est comprise dans aucune catégorie (5). Tout mot est impropre à l'exprimer (6). Mais voici que la pensée de saint Augustin, de néo-platonicienne, devient chrétienne. L'ignorance approche de Dieu plus que la science (7). Et cette énigme va s'expliquer. Il y a en effet deux façons de connaître : la connaissance philosophique qui procède de l'orgueil, connaissance morte et stérile, et la connaissance chrétienne, toute faite d'amour (8). C'est par l'amour que nous atteignons

(1) Saint Augustin, *De Trin.*, XII, 1.
(2) Saint Augustin, *Conf.*, VII, 16; *Solil.*, I, 3.
(3) Saint Augustin, *Conf.*, I, 1; Cf. *De Trin.*, VIII, 12.
(4) Saint Augustin, *Conf.*, I, 3.
(5) *Id.*, IV, 29; *De Trin.*, V, 6.
(6) Saint Augustin, *De Trin.*, II, 35.
(7) Saint Augustin, *De ordine*, II, 44. Qui scitur melius nesciendo.
(8) Saint Augustin, *De div.*, qu. 83, qu. 35.

Dieu. Et cet amour nous mène à lui souvent à notre insu. « Car Dieu est l'amour lui-même, et quiconque vit de l'amour vit de Dieu, et c'est Dieu qu'il aime (1). » Doctrine libérale qui donne l'accès de Dieu à tous les cœurs aimants.

Il y a donc une philosophie de saint Augustin, et cela suffirait à le distinguer des autres Pères de l'Église latine. Avec lui la spéculation change de patrie et de langue. Si plein qu'il soit de Platon, saint Augustin est en outre le plus original des philosophes latins, plus original que Lucrèce, ce disciple d'Épicure, que Sénèque, ce disciple des stoïciens, que Cicéron, ce disciple de tout le monde. Toutefois, on se tromperait grandement en faisant de lui surtout un philosophe et en déduisant de sa seule philosophie les dogmes auxquels son nom est attaché. Cette philosophie même présente un caractère nouveau qui s'accentue quand on observe l'ordre chronologique des écrits d'Augustin, à savoir un dédain de la science et de ses méthodes consacrées. Et ce dédain n'est pas un dédain de sceptique, mais de croyant. Déjà dans un de ses tout premiers écrits saint Augustin remarque que sa mère, ignorante et peu curieuse de tout ce qui s'intitule science, avait une sorte d'instinct pour résoudre les questions les plus profondes (2). D'autre part il se scandalise de ce fait que beaucoup de savants n'ont pas vécu pieusement, tandis que beaucoup de simples d'esprit ont été des saints (3). Et cela lui est une raison de plus pour dépouiller la science de son antique prestige. Il a, dans un beau passage commenté par M. Villemain (4), comme esquissé cette

(1) Saint Augustin, *De Trin.*, VIII, 10. Qui proximum diligit, consequens est ut et ipsam praecipue dilectionem diligat. Deus autem dilectio est, et qui manet in dilectione in Deo manet. Consequens ergo est ut praecipue Deum diligat. *Solil.*, I, 2. Deus, quem amat omne quod potest amare, sive sciens, sive nesciens.

(2) Saint Augustin, *De ordine*, II, 45.

(3) Saint Augustin, *Retr.*, I, 3, 2.

(4) Villemain, *Tableau de l'éloquence chrétienne*, p. 486-487.

théorie des différents ordres de grandeur que devait reprendre son plus illustre disciple. Lui aussi il met le sentiment moral au-dessus de tout le reste. Contre la vie intérieure le doute ne prévaut pas (1). Ce n'est pas assez dire. La science implique la foi, et c'est pourquoi les païens, ne possédant pas celle-ci, n'ont atteint de celle-là que l'apparence et que l'ombre. Saint Augustin ne renonce pas au rêve intellectualiste des philosophes dont il était le disciple, mais il en remet à l'éternité la réalisation. Pour l'heure présente c'est la foi qui importe.

Nous sommes donc ramenés au point de vue religieux. A la vérité c'est à ce point de vue qu'il faut exclusivement se placer pour étudier la doctrine de saint Augustin. S'il est plus philosophe que les Pères latins, il est plus chrétien que tous les Pères grecs. En ce double sens il est le philosophe chrétien par excellence. Nous n'irons pas jusqu'à dire, comme M. Denis (2), qu'il a fondé la morale chrétienne, toute morale chrétienne antérieure à lui n'étant qu'une combinaison d'éléments étrangers. Car, dans cette assertion, ce livre a fait à l'avance la part de la vérité et de l'erreur. Mais il a fait la morale chrétienne plus chrétienne. Il l'a rattachée à un dogme qui n'est plus seulement le dogme aussi philosophique que religieux de l'existence en Dieu et de l'immortalité. Sa métaphysique est toute pénétrée de foi. Mais sa morale plus encore. L'une et l'autre se confondent avec la religion. Mais il a renouvelé la religion elle-même. Selon la forte expression du professeur Harnack, il a découvert la religion au sein de la religion. Il a fait consister la piété non plus dans la crainte et l'espérance, comme l'utilitaire Lactance, mais dans la foi. Les sacrements eux-mêmes, dont nous dirons tout le cas qu'il fait, ne peuvent compenser la foi absente. Tout faux air de magie disparaît du culte. Le mysticisme grec, tout imprégné de naturalisme, se

(1) Saint Augustin, *De Trin.*, XV, 21.
(2) Denis, *Origène*, p. 510.

spiritualise. La religion est portée au fond des cœurs, et l'effort intime par lequel Augustin avait découvert Dieu érigé en méthode universelle (1). Et en tout cela il n'a pas de précurseur, sinon cet autre converti, saint Paul.

Il a innové en un autre sens, où nous nous étonnerions que, quatre siècles après la fondation de la religion chrétienne, il y eût encore à innover, si nous ne nous souvenions de la séduction exercée par l'hérésie d'Arius. Il a fait au Christ sa place véritable dans le christianisme, combien différent en cela de cette gnose qui était comme embarrassée de lui. Le christianisme pour lui n'est pas seulement la philosophie chrétienne, mais l'histoire du Christ. Sa foi va non à un dogme abstrait, mais à un être. Et ce genre de foi moins intellectuelle et plus pratique convenait mieux en effet à l'esprit de l'Occident. Dans la réalité de sa vie intérieure, c'est le Christ qui a vaincu Augustin. Il est pour lui la vérité et la religion, il est la morale. Nous avons déjà montré (2) combien le souvenir de l'homme Jésus, modèle à la fois divin et réalisé, vivifiait la morale chrétienne. Avouons maintenant que notre commentaire s'appliquerait plus exactement à la morale chrétienne après saint Augustin. C'est cette morale que la doctrine de la rédemption, en laquelle se fondent la doctrine du péché et celle de la grâce, fait graviter tout entière autour de la personne du médiateur. Nous disions en comparant Cicéron et saint Ambroise qu'avec le christianisme Dieu était entré dans la morale. Après saint Augustin, partout où nous écrivions Dieu, il faut écrire le Christ. Ainsi toute la philosophie de saint Augustin se ramène à la religion, et toute la religion aux rapports de l'âme et du Christ. Une tendresse plus personnelle, plus pleine d'effusions, unit chaque homme non plus à Dieu seule-

(1) Voir le *Traité de la religion*.

(2) Voir, dans notre chapitre VI, le développement intitulé: *Vertus nouvelles*.

ment, mais à l'homme-Dieu. Écoutons ce dialogue entendu au fond de son âme par cet autre Augustin, Pascal : « Je pensais à toi dans mon agonie, j'ai versé telles gouttes de sang pour toi... Si tu connaissais tes péchés, tu perdrais cœur. —Je le perdrai donc, Seigneur, car je crois leur malice sur votre assurance. — Non, car moi, par qui tu l'apprends, t'en peux guérir, et ce que je te le dis est un signe que je te veux guérir (1). »

Mais la divinité même du Rédempteur serait un non-sens et un dogme inutile, si l'expiation dont il s'est chargé n'avait rendu nécessaire l'intervention d'un Dieu. La dignité de la victime expiatoire suppose l'immensité de la faute. Ainsi du dogme de la Trinité et de la défaite de l'arianisme devait être déduite la doctrine du péché. C'est saint Augustin qui formula cette déduction. Mais il faut remarquer qu'elle était dans la logique du christianisme. Le péché n'a pas de réalité métaphysique. Le mal n'est pas un être, un dieu. Saint Augustin a renoncé à l'hérésie manichéenne, et il est maintenant trop plein de son Dieu pour admettre un pouvoir rival. Le mal n'est que la corruption de l'œuvre divine, un déchet dans le bien (2). Encore y a-t-il des limites à cette corruption. Le mal absolu entraînerait la fin de l'être qu'il aurait envahi. Tant que l'être subsiste, quelque bien subsiste en lui (3). Ainsi de l'âme coupable toute beauté n'est pas absente. Il en demeure assez pour qu'elle soit un élément de beauté dans l'ensemble (4). D'où résulte cette doctrine que Dieu a prévu la volonté mauvaise, et en a tenu compte, prescience d'ailleurs qui n'est pas prédétermination (5). En outre cette volonté mauvaise est une cause seulement négative, privative. Dieu est cause de tout être. « Cela

(1) Édit. Havet, t. II, p. 208.

(2) Saint Augustin, *De civ. Dei*, XI, 9, amissio boni; *Id.*, 22, privatio boni.

(3) Saint Augustin, *Conf.*, VII, 18.

(4) Saint Augustin, *De mus.*, VI, 56.

(5) Saint Augustin, *De praed. sanc.*, 19.

seul qui n'est pas, ô mon Dieu, ne vient pas de toi (1). »

Mais si le mal n'a pas de réalité métaphysique, il a, dans la doctrine d'Augustin, une réalité morale d'autant plus grande. Saint Augustin estime en effet que la seule façon de réfuter le manichéisme est non pas de dissimuler l'étendue des misères humaines, mais de les expliquer autrement qu'il ne fait (2). Nous avons dit ailleurs que l'on subit d'ordinaire l'influence des doctrines qu'on réfute. Alors saint Augustin a subi doublement l'influence du manichéisme, comme disciple, puis comme adversaire, et il a été comme obsédé toute sa vie des problèmes dont cette hérésie est née. La faute de l'homme ne se perd pas non plus pour lui dans l'histoire d'une chute universelle, dont la chute des anges aurait été le premier acte. Tout au moins n'insiste-t-il pas sur cette histoire. Mais il insiste sur la réalité de nos présentes faiblesses, avec lesquelles les descriptions de l'état paradisiaque forment un douloureux contraste (3). Il y insiste avec l'âpreté de souvenirs qui ressemblent à des remords. Et, telle qu'elle est, la perversité humaine ne lui semble pas pouvoir être déduite d'un acte de liberté actuelle. Tout prouve d'ailleurs une perversion radicale de notre nature : notre inexplicable résistance à Dieu, la lutte en nous de l'esprit et de la chair, ces impulsions auxquelles nous cédons en rougissant, tous nos tourments enfin et toutes nos contradictions. — Ainsi les péchés nous font remonter au péché et nous sentons la faute d'Adam peser sur nous.

Adam a péché, et l'humanité a péché en lui. L'essence humaine, tout entière en Adam, se transmet à sa postérité avec la déchéance dont il l'a frappée (4). Par la faute du premier homme, l'ordre du monde a été troublé et le diable y a établi son em-

(1) Saint Augustin, *Conf.*, II, 11. Et hoc solum a te non est quod non est.
(2) Saint Augustin, *Op. imp. c. Jul.*, VI, 6.
(3) *Id.*, VI, 27.
(4) Saint Augustin, *De civ. Dei*, XIII, 3.

pire (1). — Cette intervention du diable semblerait bien donner au principe du mal plus de réalité qu'Augustin ne lui en accordait tout à l'heure. Mais nous n'avons pas dit qu'il n'y eût pas chez saint Augustin des apparences de contradiction. Ce désordre universel dont l'homme est responsable prouve du moins le rang qu'il tient dans le monde en même temps que la place faite à sa chute dans le plan divin. Elle a soumis l'homme à la mort spirituelle et corporelle (2), elle l'a soumis à la maladie, elle l'a soumis à l'erreur. L'âme raisonnable est mêlée dans son âme à une âme bestiale, et il faut qu'il fasse des distinctions en lui pour retrouver la pureté de sa nature (3). Il ne diffère des bêtes que parce qu'en celles-ci aucune lutte ne s'établit entre deux natures contraires. Avant la chute aucune lutte non plus ne troublait le cœur de l'homme, mais c'était la raison qui y était souveraine (4). Ne nous demandons pas comment alors la chute a été possible et continuons d'en approfondir les conséquences. Non seulement nous avons subi de son fait une diminution presque matérielle, mais elle a créé en nous une perpétuelle disposition à en renouveler l'offense (5). C'est comme une maladie laissée par le péché dans l'âme (6). Ainsi le péché engendre le péché et cette triste fécondité en est le plus redoutable châtiment. Voilà comment saint Augustin se trouve amené à dire que nous sommes actuellement dans la dure nécessité de pécher (7). Voilà comment l'humanité n'est plus qu'un amas de péchés (8). — D'où la nécessité de la grâce.

(1) Saint Augustin, *De Trin.*, IV, 17; *De nupt. et conc.*, II, 14; *C. Julian.*, III, 59.

(2) Saint Augustin, *De civ. Dei*, XIII, 15.

(3) Saint Augustin, *De Trin.*, X, 12.

(4) Saint Augustin, *Op. imp. c. Jul.*, IV, 41.

(5) Saint Augustin, *C. Julian*, VI, 54.

(6) Saint Augustin, *De Trin.*, XIV, 23.

(7) Saint Augustin, *De perf. just. hom.*, 9. Secuta est peccatum habendi dura necessitas.

(8) Saint Augustin, *De civ. Dei*, XIII, 3.

Mais avant d'en venir à elle, demandons-nous en quoi consiste un péché dont le poids est si lourd. Ici nous retrouvons encore l'expérience morale de saint Augustin et sa conception des rapports de l'âme et de Dieu. Le péché, c'est la privation de Dieu, c'est la rupture avec Dieu. « C'est contre toi seul que j'ai péché, Seigneur. » Mais Dieu lui-même n'a pas voulu cette rupture. C'est l'homme qui, dans son orgueil, a tenté de s'affranchir et n'a réussi qu'à déchoir. Il a secoué une pieuse servitude qui est la véritable forme de la liberté, préférant la liberté du mal qui n'en est que le mensonge. Il a refusé ce rôle d'instrument docile départi aux serviteurs de Dieu, et il a voulu lui-même être quelque chose comme un dieu. Ainsi l'orgueil ou, comme dit ailleurs saint Augustin, la témérité (2) apparaît à l'origine de tout péché. Car ce n'est pas seulement l'histoire du premier péché, mais celle de tous ceux qui le suivirent que nous racontons ici. Et seule l'humilité d'un Dieu pourra racheter la faute de l'orgueil humain. Ainsi s'explique l'ignominie de l'expiation et le sens divin de tout abaissement volontaire.

Donc c'est l'orgueil qui est la racine du péché, mais la sensualité en est le fruit. Dieu, pour punir l'orgueil, a cherché le châtiment le plus humiliant et il a ravalé l'homme aux passions de la brute. Le péché n'est pas né des désirs de la chair, sans quoi le diable n'eût pu pécher (3). Mais les désirs de la chair sont nés du péché. Et maintenant ils lui fournissent comme une matière nouvelle. Le corps destiné au service de l'âme raisonnable s'est révolté contre elle. L'unité humaine est rompue. Philon est le premier apôtre que nous ayons rencontré de cette haine de la chair qui est venue, avec le christianisme, troubler le tranquille naturalisme de l'Occident. Philon identifiait la chute et la génération. Pour saint Augustin cette iden-

(1) Saint Augustin, *De lib. arb.*, II, 37.
(2) Saint Augustin, *De civ. Dei*, XXII, 24.
(3) Saint Augustin, *De mus.*, VI, 33.

tification n'est pas absolue. Mais la génération du corps est le moyen de transmission du péché. Cette hypothèse lui paraît plus simple que celle du traducianisme. L'âme créée sans tache est corrompue par le vase qui la reçoit (1). Le corps est ainsi le véhicule du péché dont il est l'instrument. Bossuet a interprété de cette façon la doctrine de son maître Augustin : « Nous naissons dans ce désordre de la concupiscence parce que c'est par ce désordre que nous naissons, et qu'il est inséparable du principe de notre naissance. C'est donc ce qui fait en nous la propagation du péché et la rend aussi naturelle que celle de la vie (2). »

Pour comprendre tout ce que la doctrine du péché doit à saint Augustin, il faut se représenter ce qu'elle était avant lui. Cette doctrine existe chez les Pères grecs, mais à l'état de dogme sans vie et sans action sur les âmes. Aucun d'eux n'a été troublé par elle ; mais ils s'en accommodent et la réduisent à une sorte de minimum. Pour Clément, la perfection du premier homme n'était qu'une perfection possible, de sorte que nous n'avons perdu que ce que nous n'avions pas. En outre, les passions faisaient partie de la nature humaine, avant comme après la chute, de sorte qu'on ne voit plus en quoi nous avons été pervertis. Le malheur n'a donc pas été bien grand. Pour Origène, nous nous en souvenons, notre libre arbitre est resté intact, et chez lui les doctrines contradictoires de la liberté et de la grâce ne se sont pas encore heurtées. Pour saint Jean Chrysostome le péché originel a fait l'homme d'immortel mortel, mais il n'a guère eu que cette conséquence toute physique. Que nous soyons pécheurs sans avoir péché personnellement, Chrysostome ne peut l'admettre (3). Et de cette mort, dont l'humanité a maintenant l'habitude, il prend assez

(1) Saint Augustin, *C. Julian.*, 17.
(2) Bossuet, *Défense de la tradition*, IX, 2.
(3) Édit. Bened., t. IX, *Orat.* X, p. 523.

philosophiquement son parti. Il en fait même l'apologie. Elle nous délivre de nos propres péchés qui eussent rendu insupportable notre immortalité. Elle est une leçon pour l'orgueil et une menace toujours salutaire. Si bien que nous avons gagné à cette aventure. Saint Chrysostome a, en effet, comme la préoccupation d'absoudre Dieu. On voit par là comme les croyances portent des fruits différents selon les âmes où elles sont semées. C'est la même histoire, en définitive, que Chrysostome et Augustin interprètent, l'un d'une façon si pacifique, et l'autre si tragiquement. Il n'y a rien de changé à la lettre du dogme et cependant comme il a changé de sens! L'impitoyable logique de l'Occident devait tôt ou tard en faire sortir tout ce qu'il contenait d'amertume. Si cela n'a pas encore été fait, c'est que les chrétiens de ce côté du monde se sont jusqu'ici plus occupés de la morale du christianisme que de sa philosophie. Mais voici que l'un d'eux a entrepris de dériver cette morale de ses sources dogmatiques, et l'âme troublée d'Augustin vient ajouter encore à l'âpreté des déductions inévitables.

Mais si nous sommes tombés si bas que le croit Augustin, une main divine seule peut nous relever. La doctrine de la grâce est la suite de la doctrine du péché, ou plutôt fait corps avec elle. C'est dans la lutte avec Pélage qu'Augustin développa cette doctrine et il est hors de doute qu'il fut entraîné par l'ardeur de la lutte à l'accentuer. Pélage était un esprit religieux et modéré, et Augustin cite de lui des déclarations comme celle-ci, que « Dieu tourne où il lui plaît le cœur de l'homme (1) ». Le pélagianisme est surtout l'œuvre des amis de Pélage; mais il se fit, comme c'est l'ordinaire, le disciple de ses disciples. Or dans la polémique de Cœlestius et de Julien tout esprit religieux disparaît. Les idées viennent du stoïcisme; on croirait n'avoir affaire qu'à des philosophes, et ce fut ce qui les perdit, les querelles théo-

(1) Saint Augustin, *Adv. Pel. et Cœlest.*, I, xxiii.

logiques se terminant le plus souvent par le triomphe de ceux qui demandent à la raison le plus lourd sacrifice. Le pape les condamna et l'Église d'Orient elle-même subit le mot d'ordre venu de Rome, un peu étonnée, mais docile. Pour ces pélagiens tous les hommes sont dans l'état où se trouvait Adam avant la chute, si ce n'est qu'un mauvais exemple leur a été donné. La mort n'est pas un châtiment, mais une nécessité de la nature. La grâce est une aide, mais dont il n'est pas bien prouvé qu'on ne puisse se passer; et, dans tous les cas, elle nous est accordée selon nos mérites, ce qui revient à dire qu'elle se confond avec eux, et en définitive qu'elle n'est rien. Ou bien elle est le pouvoir même de choisir entre deux actions contraires, c'est-à-dire la liberté, un don précieux, mais qui n'a pas besoin d'autre nom. La naturalisme pélagien va jusqu'à ne pas condamner sans restriction la concupiscence; car ce serait condamner la nature, c'est-à-dire condamner Dieu.

A cette théorie toute philosophique, tout hellénique, saint Augustin oppose une croyance fondée sur des textes, une croyance religieuse. Saint Paul, en effet, a écrit ce qui suit : « Rébecca eut deux jumeaux de notre père Isaac. Avant qu'ils fussent nés et qu'ils eussent fait ni bien ni mal, afin que prévalût ce que Dieu avait fait par choix, non en vertu de leurs œuvres, mais en vertu de son appel, il fut dit : Le premier né sera assujetti à l'autre, car il est écrit : J'ai aimé Jacob et j'ai réprouvé Esaü. Dieu fait miséricorde à qui lui plaît ; il endurcit qui il lui plaît. Vous me dites : Pourquoi se plaint-il alors? qui peut résister à sa volonté? O homme qui es-tu pour répondre à Dieu? L'ouvrage façonné dit-il à celui qui le façonne : pourquoi m'as-tu fait ainsi (1)? » Et ailleurs : « C'est Dieu qui opère en vous le vouloir et le faire, suivant la volonté qu'il a pour vous (2). »

De ces textes, saint Augustin déduit une doctrine où la

(1) Saint Paul, *Rom.*, IX, 10-21.
(2) Saint Paul, *Philipp.*, II, 13.

grâce n'est plus un accessoire, mais dont elle est le centre. La grâce ne se confond pas avec la création, ni avec la loi. Elle est, entre tous ceux qui ont déjà reçu ce don, un libre choix. Tous étaient perdus par la faute d'Adam. Dieu ne devait à tous que sa justice. Il étendit sur quelques-uns une pitié qu'il ne leur devait pas. En vertu de ce décret miséricordieux, un nombre fixe d'élus est prédestiné. C'est par l'étude des voies et moyens, et comme par la psychologie de la grâce, que saint Augustin a développé cette thèse. La grâce est *prévenante*, c'est-à-dire qu'elle n'attend pas notre initiative. Dieu rend les hommes bons, afin qu'ils accomplissent de bonnes œuvres (1). Nous ne pouvons être dignes de la grâce sans la grâce, car autrement elle nous serait due, elle ne serait plus gratuite, elle ne serait plus la grâce (2). Cependant l'homme suit cette impulsion donnée, et la grâce devient alors *coopérante*. Si la grâce coopère avec nous, c'est que nous coopérons avec elle; aussi bien est-ce tout ce qui nous reste de liberté (3). Quoi qu'il en soit, saint Augustin n'a pas tout à fait renoncé, on le voit, à la doctrine des mérites; mais ces mérites sont eux-mêmes le premier fruit de la grâce. En outre la grâce peut être *irrésistible*. Enfin la grâce nous donne le don de *persévérance*, car il ne faut pas croire que son opération soit instantanée et ne laisse plus rien à faire; mais, comme après toute maladie, vient une convalescence (4). Délivrés du péché, nous avons encore à en effacer les traces et à livrer bien des combats contre ses retours offensifs (5).

Jusqu'ici nous n'avons vu que les effets bienfaisants de la grâce, et les timides dirigent leur vision de façon à ne voir que

(1) Saint Augustin, *De corr. et grat.*, 36.
(2) Saint Augustin, *De gest. Pel.*, 33.
(3) Saint Augustin, *De grat. et lib. arb.*, 33.
(4) Saint Augustin, *De Trin.*, XIV, 23.
(5) Saint Augustin, *Enchir. ad Laur.*, 13.

ceux-là. Mais cette doctrine a un envers, puisqu'il en est que la grâce divine a négligés. Et il y aurait quelque subtilité à venir dire ici qu'elle n'est pour rien dans le mal qu'elle n'empêche pas. Saint Augustin n'est pas l'homme de ces faux-fuyants. Ceux qui ne sont pas élus sont réprouvés, ou, si l'on veut, il y a des élus pour le bien et pour le mal. Sans insister sur ce côté de sa thèse, saint Augustin cependant a écrit ce qui suit : « Les saints sont élus pour régner avec le Christ, non pas de la même manière que fut élu Judas pour l'œuvre pour laquelle il était fait... Il a élu les uns pour obtenir son royaume, il a élu l'autre pour verser son sang (1). » Il y a donc des prédestinés non seulement pour le salut, mais pour la damnation. Et saint Augustin ne leur laisse espérer aucune atténuation des peines éternelles (2). Si lui-même éprouve parfois quelque sentiment de pitié (3), il considère que c'est une faiblesse inconnue des élus (4).

On comprend qu'une pareille doctrine, une fois maîtresse de son esprit, y ait tout subordonné. Dans un écrit où il est censé donner un abrégé de la doctrine chrétienne, dans l'écrit connu sous le nom de *Manuel à Laurent*, les dogmes du péché et de la grâce occupent les trois quarts des chapitres. Les autres traitent de l'aumône, de la résurrection de la chair et de l'oraison dominicale. La chute et la grâce, voilà donc désormais, ou peu s'en faut, tout le christianisme, un christianisme en deux actes. « Toute la morale, écrit Pascal, consiste en la concupiscence et en la grâce (5). » L'influence de ces dogmes dominateurs s'exerce sur la philosophie comme sur la théologie de saint Augustin. La raison, cette lumière intérieure que le dis-

(1) Saint Augustin, *De corr. et grat.*, 7.
(2) Saint Augustin, *Enchir. ad Laur.*, 29.
(3) Saint Augustin, *Conf.*, XI, 5.
(4) Saint Augustin, *De civ. Dei*, IX, 5.
(5) Pascal, *Pensées*, édit. Havet, t. II, p. 88.

ciple de Platon exaltait, perd graduellement tout éclat aux yeux du théologien de la chute. Naguère aussi toute l'autorité de la loi morale lui semblait résider dans sa beauté. Dieu l'avait voulue parce qu'elle était belle ; elle n'était pas belle parce que Dieu l'avait voulue (1). Mais le bon plaisir divin, grandissant dans son esprit, va faire maintenant la valeur des choses comme il fait la valeur des êtres. Avant lui, deux esprits moins philosophiques que le sien, Lactance et Tertullien, avaient soutenu la même thèse (2). Elle marque en effet un renoncement volontaire à l'intelligence des choses et un besoin de croire alors même que l'on pourrait comprendre. Nous avons dit, à propos de saint Ambroise, combien cet état d'esprit se propagera.

La doctrine de la grâce engendra encore la doctrine de l'Église. L'Église manifeste la grâce dans l'histoire de l'humanité. Et, en effet, l'Église chrétienne d'alors, par son extension croissante dans l'espace, par ses traditions dont la succession apostolique apparaissait comme l'éclatante expression, par sa centralisation qui allait s'affirmant, formait avec la faiblesse de plus en plus méprisée de la raison individuelle un puissant contraste. Un traditionalisme encore mal défini est ainsi à la base de la doctrine de l'Église chez saint Augustin. La décadence de l'empire romain faisait encore ressortir une autorité qui seule grandissait quand tout croulait autour d'elle (3). Il ne s'agit donc pas seulement ici de l'Église invisible, communion des saints, mais de l'Église visible, avec son organisation et sa hiérarchie dont saint Augustin lui-même est un des représentants. Ce besoin d'une autorité extérieure est commun aux âmes pieuses. La remarque est d'un protestant, Harnack (4). Ajoutons que cette

(1) SAINT AUGUSTIN, *De lib. arb.*, I, 3.
(2) LACTANCE, *Inst. div.*, III, 12 ; TERTULLIEN, *De Pœnitentia*, IV.
(3) Ce sentiment est bien exprimé par saint Ambroise, *Ep.*, II.
(4) HARNACK, *loc. cit.*, traduction française, p. 260.

autorité répondait à un instinct romain, à cet instinct même qui donna au catholicisme sa forme. Enfin, plus que tout autre, un ancien hérétique était tenu au zèle envers l'Église, comme pour expier ses infidélités passées. Saint Augustin s'attache à elle d'une étreinte d'autant plus ardente qu'elle est pour lui cet appui qu'il a longtemps cherché, et ses remords se traduisent dans l'âpreté des dogmes que sa foi préfère. Il fond donc en un seul sentiment l'abandon à la divinité et la soumission à l'Église, forme plus précise d'une dépendance à laquelle il aspire.

La controverse donatiste l'amena à voir dans cette Église, quelle que soit même la valeur des hommes qui la représentent, l'organe de Dieu, la dépositaire impersonnelle de sa grâce. Par la célébration des sacrements qui lui est conférée, elle en devient la dispensatrice. Ainsi elle manifeste la grâce dans le passé, et dans le présent la distribue. Mais nous savons d'autre part que le spiritualisme d'Augustin l'empêcha d'attribuer aux sacrements un pouvoir que ne vivifierait pas par le dedans l'âme qui les reçoit. Ils sont comme une condition nécessaire, mais non suffisante du salut. Il en résulte que l'Église elle-même a des frontières mal définies. Elle est un corps mélangé (*corpus permixtum*). La véritable cité de Dieu ne sera délimitée qu'au jour du dernier jugement (1). Malgré tout l'Église visible est comme représentative de l'Église invisible, et saint Augustin est entraîné à les confondre dans le culte qu'il rend à l'Église visible. Hors d'elle point de salut, point de moralité ni dans le présent ni dans le passé. De là un exclusivisme qu'accuse l'opposition des deux cités, réminiscence, selon Ritter (2), de l'opposition établie par les gnostiques entre les spirituels et les charnels, ou plutôt encore de l'antique distinction des citoyens et des barbares. C'est en effet le vieil esprit d'intransigeance

(1) Saint Augustin, *De civ. Dei*, I, 35.

(2) Voir Ritter, *Hist. de la phil. chrétienne*, traduction française, t. II, p. 346.

patriotique qui reparaît sous une forme religieuse. En cela encore l'Église est l'héritière de l'État.

Quant à l'État lui-même, saint Augustin en fait un objet de réprobation, ou un instrument au service de l'Église. Il est en effet la communauté sortie du péché, la société humaine purement humaine, et dont l'unique ressort est dans nos égoïsmes. En ce sens il est la cité opposée à la cité de Dieu. La doctrine d'une grâce, dont l'Église a le monopole, se trouve ainsi aboutir à une sorte d'anathème jeté sur l'État laïque. Jamais nous n'avons été aussi loin des idées antiques. Mais le plus souvent Augustin, dans l'âme duquel le patriotisme romain est entretenu par de quotidiennes angoisses (1), voit dans l'État un pouvoir chargé d'entretenir la paix et la justice nécessaires à l'Église. Il lui donne aussi comme fonctions de renverser les idoles et de ramener par la force les hérétiques. Et, le subordonnant à l'Église sur ce point, il en vient, par une conséquence logique, à le subordonner en tout. Il s'était tout d'abord élevé contre les conversions officielles et décrétées, ne voulant pas pour l'Église de chrétiens qui ne fussent que des fantômes de chrétiens (2). Ce fut encore en prenant le contre-pied des donatistes, qui poussaient le scrupule jusqu'à l'hérésie, qu'il fut amené à en manquer, et à se faire apôtre d'intolérance. Disons cependant que cette intolérance était dans la logique de son système. Elle était en germe dans la doctrine de l'Église qui est sortie elle-même de la doctrine de la grâce.

Saint Augustin a vécu à la date la plus propice pour l'exercice d'une grande influence morale, et l'empire romain semble n'avoir duré que pour attendre cet achèvement de la morale chrétienne. Non seulement il est le plus grand, mais le dernier en date des Pères de l'Église. Une sorte de hiatus intellectuel commençant avec le triomphe des barbares, les choses resteront

(1) Voir Boissier, *la Fin du paganisme*, t. II, p. 449.
(2) Voir Néander, *Hist. de l'Égl.*, t. II, p. 168.

comme il les aura fixées. Il se trouve en outre que sa doctrine convenait merveilleusement au rôle social que les événements allaient lui donner à jouer. Elle était de nature à consoler des vaincus, dans l'esprit desquels elle renouvelait à propos cette conviction qu'il est bon d'être de ceux dont le royaume n'est pas de ce monde. Mais surtout elle était mieux faite qu'un christianisme plus libéral pour imposer au vainqueur un respect mêlé d'effroi. La peur de la damnation était un moyen de conversion qui convenait à ces âmes rudes. C'est ainsi que la religion de Jésus en vint à prendre le ton de la menace, et fit appel à la terreur pour inspirer l'amour.

La doctrine de la grâce eut sur les âmes prises individuellement d'autres effets. Mais commençons par dire ceux qu'elle n'a pas eus, quoique a priori on eût pu les redouter. Elle n'engendra aucunement le quiétisme, ni la diminution et comme la démission des volontés, auxquelles elle retirait cependant leur emploi. C'est presque une loi, quoique cela ressemble à un paradoxe, que les âmes les plus libres se sont rencontrées chez des penseurs qui ne croyaient pas à la liberté. Comparez les stoïciens et les épicuriens : ceux-ci ont fait la théorie de la liberté, mais ceux-là l'ont pratiquée. Comment expliquer de même que la doctrine du serf arbitre ait été associée à celle du libre examen? Comment expliquer qu'elle ait été un principe de réforme et d'affranchissement? Les jansénistes ont enfin achevé de démontrer que le système d'Augustin, même entendu dans le sens le plus augustinien, n'énervait pas les volontés. — Il faut donc se garder de décider avant toute expérience de l'effet moral d'un dogme religieux ou philosophique; l'histoire nous donne ici une utile leçon de modestie.

Il convient d'ajouter toutefois que cet effet eût pu être différent, si les âmes avaient été différentes. Quelque philosophie qu'on leur apporte, les populations d'éducation romaine répugnent à en déduire un amoindrissement des énergies indi-

viduelles, alors que d'autres races poursuivent cette conséquence au delà de tous les systèmes. — Le quiétisme n'a jamais été en Occident une maladie endémique. Mais il se fait entre les conséquences possibles d'une philosophie comme une sélection, et cette philosophie s'adapte ainsi au milieu moral où elle est née. Voilà comment, dans la théorie de la grâce, les disciples d'Augustin ne puisèrent que cette force d'âme que procure le sentiment d'un soutien invisible, et l'illusion d'être un instrument de Dieu (1). Disons en outre que cette conséquence était celle qu'Augustin avait voulue. Il s'était élevé de toutes ses forces contre certains moines qui pratiquaient le sophisme paresseux, et se contentaient d'attendre que la grâce opérât en eux (2). De plus, il n'a jamais rompu, nous l'avons dit, avec la doctrine des mérites et des œuvres. Il a tendu, par la participation aux sacrements, le ressort intérieur de chaque âme; il a fait enfin de la surveillance de soi-même, c'est-à-dire du contraire d'une conscience qui abdique, un des traits de sa vie propre et de sa méthode morale. Si donc la doctrine d'Augustin enfermait un quiétisme latent, d'autres principes dans la même doctrine servaient à ce poison de l'âme de suffisant antidote.

Mais ce fut bien elle qui répandit sur le christianisme une tristesse que ses précédents docteurs lui avaient épargnée. On n'avait pas encore insisté à ce point sur la chute et sur la radicale impuissance de l'humanité à se relever par ses propres forces. On avait enseigné l'humilité, mais on n'avait pas encore donné des raisons d'être humble si profondes qu'il n'y a pour ainsi dire plus de mérite à l'être. On n'avait pas restreint avec cette parcimonie le nombre des élus. Origène, sans laisser aucune faute impunie, ne décourageait personne. Saint Jérôme lui-même voulait que tous les baptisés fussent sauvés, tout en reconnaissant qu'il ne fallait pas le dire trop haut. Et voilà

(1) M. Denis (*Origène*, p. 529) exprime des idées analogues.

(2) Saint Augustin, *De correptione*.

comment, dans la prédication de Paul, les chrétiens à qui elle s'adressait ne virent d'abord qu'un motif de réconfort. Ils étaient les élus; les réprouvés étaient leurs persécuteurs. L'interprétation de cette prédication devait nécessairement changer, lorsque les chrétiens furent à peu près tout le monde. Non seulement saint Augustin exclut à jamais du salut tous ceux qui n'ont point fait partie de l'Église; mais, dans l'Église même, il y a pour lui plus d'appelés que d'élus. Comment, même si l'on est assuré de faire partie de cette infime minorité, ne pas jeter un regard de douloureuse pitié sur tant de frères laissés en chemin? Et comment ne pas éprouver quelque remords du privilège dont on jouit sans l'excuse de l'avoir mérité? Ainsi, même pour ces privilégiés, il n'y a pas de bonheur ici-bas. A moins que le sentiment de la présence de Dieu n'ait étouffé en eux toute autre forme de la charité. Saint Augustin, nous l'avons vu, prête à ses élus cet égoïsme transcendant; mais si, dès cette terre, ils en prenaient le pli, ils dépasseraient la mesure et se rendraient indignes de cette béatitude que ne peut même plus entamer la souffrance d'autrui. Il faut donc qu'ils soient tristes.

Mais d'où peut venir, même aux meilleurs, quelque sécurité au sujet de leur propre salut? Si Dieu dans sa justice ne nous doit à tous que la damnation, notre conscience, si pure soit-elle, ne peut être un gage d'élection ; et d'ailleurs, à croire qu'elle en est un, elle perdrait quelque chose de cette pureté. Il faut que nous sentions la profondeur de notre misère. Jouir pleinement d'une bonne action apparaît dès lors comme un oubli du péché et comme une offense à Dieu. La piété suppose une humilité toujours inquiète ; et le scrupule devient la forme obligée de la vie morale.

Dans quelques âmes enfin, les moins frivoles, dans les âmes que les affaires de chaque jour n'empêchent point de penser, cette question : Serai-je sauvé ? devient une poignante

obsession. Si l'on est persuadé que l'on peut quelque chose pour son salut, l'anxiété provoque l'effort, qui chasse l'anxiété. Mais la doctrine de la prédestination a dépouillé l'effort de cette vertu bienfaisante ; et nous restons en face du problème de notre destinée, avec cette angoisse de le savoir résolu, et de ne savoir comment. — Il ne paraît pas que saint Augustin ait senti personnellement cette angoisse ; et il faut aller jusqu'à la réforme et jusqu'au jansénisme pour assister à ces supplices d'âmes toujours « en crainte et en tremblement (1) », dont le livre des *Pensées* nous donne l'admirable et douloureux spectacle. Ce n'en est pas moins la doctrine de la grâce qui fit tardivement ces austères victimes. L'âme de Pascal descend en ligne directe de celle d'Augustin, et des traits communs ne manqueraient pas qui nous permettraient de pousser plus loin entre ces deux grands chrétiens le rapprochement qui déjà plusieurs fois s'est présenté à notre esprit.

Si nous nous souvenons de ce que saint Ambroise a pensé du péché, de la chair, de la grâce, quoique ces opinions ne forment pas chez lui un corps de doctrine, il nous apparaîtra comme le maître immédiat d'Augustin. Saint Augustin le reconnaît comme tel ; et, bien que son originalité théologique dédaigne d'ordinaire les citations et remonte aux sources même de la foi, il aime à se couvrir de la grande autorité de celui qui avait présidé à sa conversion. Saint Augustin n'est donc pas un novateur ; mais il continue, en l'accentuant, une tradition, et c'est de saint Ambroise qu'il l'a reçue. Si sa pensée est toute pleine de celle de Philon, c'est encore saint Ambroise qui l'a adressé de ce côté ; et c'est de la bouche de saint Ambroise, nous l'avons vu, que des procédés d'exégèse, renouvelés de Philon, vinrent à bout des dernières résistances de son esprit philosophique. Déjà donc saint Ambroise représente à

(1) *Philipp.*, II, 12.

certains égards la synthèse de l'esprit oriental et de l'esprit latin.

Toutefois il est surtout resté un Latin. Son maître de philosophie est Cicéron; il se contente de peu en fait de philosophie. Cicéron a eu aussi sur saint Augustin, comme sur toute cette génération de saints, sa part d'influence que nous avons décrite ailleurs. Mais son vrai maître à lui est Platon. C'est Platon, ce sont les disciples de Platon qui l'ont aidé à sortir du manichéisme. Entre le rhéteur hérétique et le théologien de la grâce il y eut place, dans sa vie intellectuelle, pour un philosophe platonicien. Platonicien il est toujours resté en tant que philosophe. Il est, malgré quelques dédains exprimés, plus épris que la moyenne des penseurs latins de la raison et de la vérité, plus épris de l'unité, de l'harmonie des choses, de la beauté du monde et de la beauté de Dieu. Quelques objections qu'il adresse au platonisme, il le considère encore à la fin de sa vie comme la plus religieuse, la plus chrétienne des philosophies (1). Si le stoïcisme, par son caractère pratique, par son dogme tout moral de la Providence, avait été la doctrine avec laquelle les premiers Pères de l'Église latine s'étaient senti le plus d'affinité, saint Augustin marque donc un retour au platonisme des Pères grecs, et, du même coup, une renaissance de la spéculation. Sa pensée sera une résultante de la spéculation grecque et de la rigueur latine.

Nous avons déjà dit de Platon qu'il est intellectuellement comme à mi-chemin entre l'Orient et l'Occident; mais saint Augustin a dépassé Platon du côté de l'Orient. Il est allé jusqu'aux Alexandrins, et, au delà même d'Origène, jusqu'à Philon. Il y est allé à la suite de saint Ambroise, nous venons de le dire; mais, tandis que saint Ambroise, mieux défendu par le tour même de son esprit, ne leur prit guère qu'une méthode d'interprétation des textes, saint Augustin leur doit des problèmes et

(1) Saint Augustin, *De civ. Dei*, VIII.

même des solutions. Sa philosophie ressemble à celle d'Origène par le problème soulevé, celui de la liberté, quoiqu'elle en diffère par la solution. Mais les solutions, dirions-nous volontiers, font moins la ressemblance des doctrines que la nature même des problèmes. D'ailleurs Philon, avant saint Augustin, avait conclu lui aussi à l'impuissance de l'homme. Il avait même, ce qu'Augustin est loin d'admettre, fait de l'abolition de la conscience individuelle la condition dès ici-bas d'une vie meilleure. Il présente ainsi comme l'exemplaire achevé de ce mysticisme oriental qui pénétrera en proportions variées dans le christianisme, selon les temps, selon les pays et selon les esprits.

Saint Augustin est plus près de ce mysticisme, il est plus près de Philon que saint Ambroise. En ce sens et en d'autres c'est un réactionnaire. N'avait-il pas lui-même dans le sang quelque chose de l'Orient? Il était né sous le soleil de Carthage. L'hérésie manichéenne, qui l'avait si longtemps séduit, est une hérésie orientale. Mais de saint Jérôme lui-même, qui était allé chercher ses inspirations sur les bords du Jourdain, ne pourrait-on dire aussi que la pensée a pris comme une teinte orientale (1)? — Si bien que de tous les Pères de l'Église latine saint Ambroise est en définitive le plus vraiment latin. Dans son œuvre, dont les éléments sont complexes, c'est l'imitation de Cicéron qui reste le trait caractéristique. Le monachisme et la théologie scientifique, qui viennent d'Orient, se développent dans l'Occident à la fin du IVe siècle. Saint Jérôme fut l'apôtre de ce monachisme; saint Augustin fut l'ouvrier de cette théologie. Saint Ambroise, dans la collaboration de ces trois grands esprits à la formation de la conscience des siècles suivants, demeure le représentant de la tradition classique et de l'esprit romain.

(1) Une idée analogue, à propos de saint Augustin et de saint Jérôme, est exprimée à deux reprises par M. Villemain, *loc. cit.*, p. 89 et 341.

CONCLUSION

I

Comme trois éditions successives d'une même œuvre ont passé sous nos yeux dans cette étude. Un même traité *Des Devoirs*, revu et corrigé par le temps et les progrès de la conscience humaine, maintient sur certains points une tradition fixe, depuis les lecteurs de Panétius jusqu'à ces lecteurs de saint Ambroise que nous avons vus s'échelonner dans tout le moyen âge. Si c'est trop de dire qu'il la maintient, du moins il l'exprime comme un symbole. Car il est possible que l'accord entre les trois livres que nous avons rapprochés tienne autant au fond commun de la nature humaine, qui se reflète en eux, qu'à une imitation contingente, et que cette imitation ait été ici une conséquence plutôt qu'un principe. Nous n'en tenons pas moins un de ces fils qui relient, à travers les révolutions, les civilisations et les consciences. Ainsi le stoïcisme a l'honneur d'avoir formulé certaines vérités auxquelles le christianisme en a ajouté d'autres, mais qu'il a respectées et propagées. Quelque chose du christianisme lui est par là antérieur, et il ne mit d'abord aucune mauvaise grâce à le reconnaître. Ce quelque chose, c'est tout ce que nous désignons par le terme de classique, c'est le culte de la raison et de tout ce qui est fondé sur elle. Ce durable esprit classique nous vient de la Grèce, de la Grèce affranchie de ses religions locales, et ayant réalisé, pendant quelques générations, un des types d'humanité les plus accomplis qui soient dans le passé.

Ce n'est pas seulement la pensée qui relève de la raison pour les Grecs, mais l'action. Ils idéalisèrent la nature humaine, en

prenant en elle ce qu'il y a de commun à tous et d'essentiel; et de cette nature commune ils firent un modèle à maintenir ou à retrouver dans chacun. Ils méprisèrent ces accidents, les passions, et élevèrent au-dessus du temps et des particularités individuelles les principes de la conduite. C'est de ces hauteurs qu'ils dérivèrent leur force morale. Puis ils s'habituèrent à chercher dans la participation à cette vie vraiment humaine toute la valeur de l'homme. Le dedans de chacun acquit un prix infini. La conscience fut fondée, quoiqu'il n'y ait pas encore de mot pour la nommer, la conscience qui devint plus tard le ressort de nobles attitudes et de mâles résistances. Toutefois les Grecs n'enfermèrent jamais leur idéal dans les limites d'une conscience individuelle; seule une société régie par la raison exprime à leurs yeux toute la perfection humaine. Comme un souvenir de la cité antique plane ainsi sur la cité de Zénon et planera encore sur celle d'Augustin. La vertu telle que les Grecs la rêvèrent et la pratiquèrent est active et rayonnante. Elle est faite de raison, mais d'une raison qui n'est que la nature débarrassée de ses entraves. Elle ignore l'extase et la mortification. La vie sociale est le milieu où elle s'épanouit.

En son honneur les Grecs ont mis en jeu toutes les ressources humaines. Ce peuple artiste fit de la vertu l'art par excellence. Chez lui on fut honnête homme par goût et par élégance. L'honnêteté y fut aussi affaire de savoir et d'apprentissage. Science et conscience, dont le divorce est chose moderne, sont alors expressément unies. La vertu est ainsi l'acte de toutes les puissances de l'homme. La gloire, cette immortalité terrestre, est encore une invention de la Grèce (1) et, grâce à cette invention, la vie actuelle est subordonnée et les intérêts contingents jugés d'un point de vue plus élevé. S'ils n'inventèrent pas l'amitié, les Grecs la cultivèrent comme avec le dessein arrêté de tirer d'elle

(1) Cf. Renan, *Discours à l'Association pour l'encouragement des études grecques*, 1892.

tout ce qu'elle contient d'essence morale et d'exquises jouissances. Là est un des traits communs de tous leurs systèmes moraux. Mais la vertu grecque se passa du secours de Dieu. C'est elle qui est divine, et le véritable dieu des Grecs est l'homme pleinement homme. Du moins la limite est-elle mal tracée qui sépare les hommes des dieux.

Mais si la raison est également départie à tous, par cette part de divinité, par ce fond identique tous sont égaux. De la raison ainsi naquirent la justice et le droit. Quelque chose de meilleur en naquit encore : la fraternité. L'héritage partagé entre tous fit de tous une même famille, et cette idée diminua le poids des iniquités humaines (1) en attendant qu'elle aidât à diminuer ces iniquités elles-mêmes. La cité antique s'élargit; les frontières de toutes sortes disparaissent ; les barbares et les esclaves sont appelés frères, au moins dans les livres. Cette fraternité théorique était au moins un commencement. Les Grecs crurent à la raison jusqu'à lui donner à gouverner le monde comme les États. La Providence est pour eux un autre nom de la raison et de la justice, et cela encore était un commencement.

Mais toutes ces nobles doctrines seraient restées dans le domaine de la spéculation, si des Grecs à l'esprit souple, comme Panétius, n'avaient pris à tâche d'en déduire des règles de vie. Par eux quelque chose de cet idéal de raison, de justice et de fraternité descendit dans la morale pratique, et de celle-ci dans les mœurs. L'éclat du dogme stoïcien apparaît diminué quand il est réfracté à travers les mille facettes des obligations quotidiennes. Mais c'est par cette multiplication de ses conséquences qu'un principe devient fécond, et les Panétius achèvent l'œuvre des Zénon.

Toutefois c'était aux Romains, en morale comme en tout, qu'il devait appartenir de transmettre à l'Occident les leçons de la Grèce. Et ces leçons transmises par eux eurent plus d'auto-

(1) L'effet contraire se produira plus tard, et le sentiment d'une égalité de droit rendra les inégalités de fait plus intolérables.

rité et de retentissement. Les Romains sont un peuple législateur et religieux. Les lois morales participèrent chez eux au respect que toute loi leur inspirait. Quelques-unes, entre celles qu'on leur apportait, répondaient en outre à leurs secrets instincts : ils avaient toujours aimé l'ordre, la règle, la bienséance; ils avaient toujours respecté au moins les symboles extérieurs du droit. Ils en interprétèrent d'autres à leur façon et eurent l'art de tirer d'un livre grec des leçons de patriotisme romain. Toujours ils leur donnèrent plus de précision, car c'étaient des gens formalistes. Leur enseignement prit enfin un accent plus religieux; et, au fur et à mesure qu'ils s'affranchissent de leurs modèles grecs, quelques éléments religieux s'y mêlent en effet. — Si fidèles disciples qu'ils aient été, les Romains ont donc ajouté leur tempérament propre à la morale grecque, et lui ont donné par là les qualités qui font durer.

En même temps, ils la rendaient plus propre à s'incorporer dans la religion qui allait conquérir le monde, et à perpétuer ainsi, au delà de la plus grande révolution morale que l'Occident ait traversée, la tradition classique. Ce que le christianisme ajoute à cette tradition tout en la recueillant, nous l'avons dit longuement. Il humilia cette humanité qu'exaltait sa foi dans la raison. Mais peut-être la démonstration de la misère de l'homme prenait-elle un sens d'autant plus profond qu'elle succédait à celle de sa grandeur. De même le dogme philosophique de l'égalité foncière de tous les hommes semblait avoir été établi à temps pour délivrer le sentiment de la charité d'objections qui en eussent ralenti l'essor. C'était enfin la morale indépendante dans toute sa perfection que le stoïcisme avait esquissée, morale dont les derniers stoïciens avaient déjà peine à se contenter. Il était utile au christianisme que l'épreuve en eût été faite. Unir la morale et la religion, faire tout dépendre dans la conduite de la pensée de Dieu et de l'amour de Dieu, voilà en effet l'essence de sa réforme morale.

Même quand les devoirs restent identiques leur pôle est changé.

L'édition chrétienne que saint Ambroise donna du traité *Des Devoirs* bouleversa donc de fond en comble l'enseignement primitif. Elle le suppose cependant, et, pour une part, est le résultat d'une évolution naturelle. De plus elle ne le supprime pas, mais sert à son tour, sans le vouloir, à en prolonger l'influence. Nous avons déjà dit tout cela, mais il fallait le redire pour laisser sur cette impression le lecteur qu'à force de vouloir le renseigner sur toutes les directions d'idées qui se sont croisées avec celle que nous suivions nous avons peut-être égaré. C'est ce trésor de raison pratique qui, entre la Grèce, Rome et nous, met plus de parenté que le sang n'en saurait mettre, dont nous avons surtout voulu montrer la transmission.

II

Imaginons maintenant qu'il arrive à la pensée de quelque moraliste contemporain de donner une édition nouvelle, appropriée à nos idées, de ce livre immortel, le *De Officiis* ; demandons-nous en peu de mots ce qu'elle serait et ce qu'elle ne serait pas. — Une première ressemblance entre ce traité des devoirs contemporain et celui de Cicéron consisterait dans le ton même moins impérieux, moins ardent, moins apostolique que celui de saint Ambroise. Nous avons de bonnes raisons pour ne pas élever la voix, et notre ton se ressent de l'hésitation de nos doctrines. Nous ne sommes plus d'accord en effet que sur des vertus de juste milieu, et ce n'est pas ce genre de vertu qui d'ordinaire provoque l'enthousiasme. Dans la composition de l'honnête homme d'aujourd'hui il entre surtout des qualités de tact, de mesure, de bon goût que n'eussent désavouées ni Panétius ni son disciple romain. Serions-nous donc, du moins pour l'allure générale de la conduite, plus près d'eux que de saint Ambroise ? Notre tempérament moral n'a-t-il pas

plus d'analogie avec celui de Cicéron et de ses lecteurs qu'avec celui des fidèles qui se pressaient autour de la chaire épiscopale de Milan? — D'autres formes de la même question vont reparaître dans ces pages, à propos de la nature même des obligations et des croyances morales.

Toute une partie de la morale chrétienne est restée, nous l'avons vu, en dehors des *Offices* de saint Ambroise, soit que les cadres cicéroniens n'aient pas été assez larges pour la contenir, soit que certains articles de foi, essentiels cinquante ans plus tard, n'aient pas encore été tels aux yeux de saint Ambroise. Ce sont ceux-là que notre moraliste moderne négligerait aussi le plus volontiers, s'il ne les contredisait pas. C'est tout d'abord la conception augustinienne de l'Église. Dans son sens strict, elle est aux antipodes de notre conscience moderne. C'est une vraie croyance religieuse chez nous que la croyance à l'unité morale du genre humain et à la possibilité du mérite pour tous. Ni la patrie ni la religion ne dressent aujourd'hui de ces barrières au delà desquelles on se méconnaît volontairement. Nous admettons qu'on puisse très sincèrement ne pas croire ce que nous croyons. Nous admettons qu'en dehors de notre culte il puisse y avoir des honnêtes gens et même des saints. L'Église véritable pour nous est celle qui comprendrait toutes les bonnes volontés, d'où qu'elles viennent et quelle que soit leur étiquette confessionnelle. Les croyants eux-mêmes n'ont plus le courage aujourd'hui de refuser leur part de salut aux vertus qui se rencontrent dans d'autres rangs que les leurs, et ils se réjouissent quand ils trouvent quelque texte qui les autorise à faire leur paradis hospitalier. Un catholique écrivait récemment que les protestants pieux font partie de l'âme de l'Église, tandis que les catholiques mondains appartiennent à son corps seulement (1). Notre temps a vu cette chose très belle, un con-

(1) Voir *Union pour l'action morale*, 15 avril 1894, p. 470.

grès de religions, et il a entendu, au lieu de mutuels anathèmes, des paroles de paix et d'union échangées entre leurs différents ministres. Si la tolérance, même prêchée par des incrédules, est pour nous un dogme véritable, de quel caractère plus élevé n'est pas cette tolérance réciproque de croyances rivales, qui ne procède pas de l'indifférence mais du respect de l'âme, et de cette conviction que toute croyance a un prix infini ? Pour avoir donné naissance à ce sentiment, notre temps mérite qu'on le défende contre ceux qui l'attaquent.

La doctrine de la grâce, moins franchement délaissée que celle de l'Église, ne tient pas beaucoup plus de place dans les consciences modernes. Ceux qui l'acceptent par esprit de soumission la laissent dormir dans un coin de leur âme, comme étrangère au reste de leur être moral. Il y a ainsi telle façon de croire où il n'entre vraiment que l'intention. Les âmes pieuses continuent encore d'invoquer le secours de Dieu pour leur débile vertu, mais elles évitent de philosopher sur la façon dont il peut leur être accordé. Elles évitent surtout de se laisser entraîner par la logique jusqu'à soulever le problème de la prédestination. L'Église elle-même, dans la limite du dogme, atténue ses formules et, là où le dogme ne la contraint pas, incline vers des doctrines qui ressemblent fort à celles de Pélage. C'est ainsi que des maîtres chrétiens enseignent en philosophie la souveraineté de l'arbitre humain dont ils ont confessé en théologie l'incurable faiblesse ; et l'hérésie consiste aujourd'hui à ne pas croire à la liberté plutôt qu'à trop y croire. Tandis qu'Augustin se plaisait à violenter nature et raison, on fait aujourd'hui même en théologie des économies de surnaturel.

La croyance à la transmission du péché choque moins cet instinct d'économie et notre rationalisme (car elle trouverait de bonnes raisons philosophiques, scientifiques même à faire valoir) qu'une sorte de naturalisme aveugle et superstitieux dont

Rousseau a été l'apôtre. La démocratie, le progrès, l'enfance sont avec la nature l'objet de ces superstitions d'aujourd'hui qui se résument dans la croyance à la bonté originelle de l'homme (1). Sans doute la démocratie est la garantie nécessaire de la justice sociale et comme une forme de la liberté; mais n'y a-t-il pas au fond de notre foi démocratique quelque chose de plus, à savoir cette illusion qu'il suffit de prendre une moyenne des volontés humaines pour que cette moyenne exprime nécessairement la vérité et la raison ? De même c'est presque un devoir de croire au progrès, assez du moins pour y travailler; mais où la superstition commence, c'est lorsqu'on croit à la perfectibilité nécessaire et indéfinie de notre nature, comme si sa bonté native était de force à résister à toutes nos fautes, et comme si le bien devait toujours l'emporter sur le mal. Il n'y a pas toutefois d'idolâtrie comparable à celle qui s'adresse à l'enfance. L'enfant est l'idole à la mode. La religion elle-même a subi cette mode, et le culte de l'enfant Jésus est devenu la forme préférée du culte que nous devons à Dieu. L'enfant a ses poètes, ses peintres et ses psychologues, et dans chaque maison il a sa cour qui comprend tout le monde. Élever un doute sur son innocence apparaît comme une impiété (2), et on ne réfléchit pas qu'il faut bien cependant que le petit être souvent désagréable qu'il sera plus tard soit en germe sous ses tresses blondes. On ne raisonne pas, on se tait et on contemple. Nous mettons dans cette contemplation sans doute toute la poésie de ces rêves et de ces espérances qu'un berceau fait naître, mais nous y mettons aussi un autre sentiment, le respect presque pieux d'une nature toute neuve qu'il nous semble que nous avons bien moins à redresser et à former que nous n'avons à en protéger la pureté. C'est cette pureté que le dogme du péché conteste, et il y aurait là

(1) Voir Bouvier, *la Conscience moderne et la doctrine du péché.*

(2) Ainsi tel passage de saint Augustin, *Conf.*, I, 7, nous choque presque.

de quoi troubler bien des consciences maternelles, si nous n'avions depuis longtemps inventé le secret de faire vivre en nous deux doctrines contradictoires, qui est, pour l'une des deux au moins, d'y croire, mais de n'y point penser.

Il n'y a rien de plus artificiel et de plus contraire à la nature que la vie monastique. Aussi notre temps ne prêterait-il plus une oreille docile au genre d'apostolat que saint Ambroise et saint Jérôme représentent pour l'Occident. Remarquons-le, ce n'est pas seulement que nous ne soyons plus à la hauteur de certains enthousiasmes et de certains devoirs, mais il y a des devoirs que nous ne considérons plus comme tels, où nous verrions même, dans certains cas, le contraire d'un devoir. Nous ne croyons plus qu'on ait le droit de tout abandonner pour ne s'occuper que de son salut personnel, et nous sommes tout près de condamner cette préoccupation, quand elle est exclusive, comme une forme de l'égoïsme. Nous ne voyons dans le cloître que l'asile de vies qu'aucun autre devoir ne sollicite, et nos préférences vont aux ordres qui remplissent à leur manière une fonction sociale. Nous demandons en effet à la vertu d'être utile, d'être féconde. Nous pensons qu'il y a quelque lâcheté morale à se tenir à l'écart par crainte des contacts, des tentations, des exemples, et à ne cultiver en soi qu'une vertu de serre chaude. Une vertu éprouvée est à nos yeux celle qui ne craint pas le plein air et les risques que font courir les batailles de la vie. Aussi pour beaucoup de saints purement contemplatifs notre piété ne va pas sans une arrière-pensée, et notre admiration n'est plus entière. De plus certaines violences faites par eux à des sentiments naturels vont jusqu'à nous blesser. « Le Maistre de Sacy confessant sa mère au lit de mort, sainte Françoise de Chantal abandonnant ses enfants pour suivre François de Sales, madame de Maintenon enlevant les filles à leurs mères pour le salut de leur âme, nous paraissent avoir péché contre la nature. » Ainsi s'exprime un homme dans la pensée duquel apparaissent

tour à tour tous les aspects de notre conscience moderne, Renan. Un idéal de vie naturelle et de vie complète, conforme à l'enseignement de la philosophie grecque, conforme au vieil instinct social de l'Occident, s'est donc réveillé en nous.

Les couvents étaient le cadre obligé de la vie ascétique ; or nous allons jusqu'à douter du mérite même de ce genre de vie. Nous sommes moins touchés par tout le spiritualisme qui s'en dégage, par la preuve sans cesse renouvelée qu'il crée d'un principe étranger en nous à la matière, par toutes les espérances d'affranchissement qu'il consacre, en commençant dès ici-bas de les réaliser, que nous ne sommes indisposés par la déperdition de force physique et même par celle de plaisir qu'il entraîne. Nous nous demandons : à quoi bon? Il y a là un critérium de la conduite qui a été introduit dans nos esprits par ces auxiliaires souvent involontaires de l'utilitarisme, les économistes. Puis nous avons toutes sortes de sollicitude pour la partie physique de notre être. Notre guenille nous est chère. Non seulement en fait nous la vengeons d'un long dédain, mais nous nous reconnaissons de vrais devoirs envers elle, et un auteur contemporain a parlé de péché physique et de moralité physique (1). Certains de ces devoirs, comme celui de propreté, sont définitivement entrés dans nos consciences. D'autres, au contraire, comme celui de chasteté, en sont presque sortis. Du moins la chasteté n'est-elle chez nous qu'un devoir provisoire ; elle ne procède plus du mépris de la chair, mais du respect de soi et du respect même de l'amour. Nous ne nous insurgeons plus en effet contre les lois de la nature, et l'honnête mère de famille nous semble avoir compris sa tâche ici-bas au moins aussi bien que la vierge entêtée dans une pieuse stérilité. Allons plus loin, il nous semble qu'il y ait comme un orgueil surhumain à faire fi du bonheur. Nous n'avons plus dans notre destinée cette foi vive qui fait

(1) Spencer, *De l'éducation.*

compter le présent comme rien. Nous voulons nos enfants heureux dès ici-bas et nous les élevons pour cette fin terrestre. Nous avons même souci de leur bonheur immédiat que nous considérons comme chose sacrée, et l'éducation se passe à veiller sur lui. De cette recherche du bonheur présent, naît encore, comme on l'a remarqué (1), entre deux puissances qui auraient tant d'autres raisons de s'entendre, l'Église et la démocratie, le plus grave sujet de dissentiment. L'Église enseigne l'espérance, la démocratie répond qu'elle n'aime pas attendre, et que son royaume à elle est de ce monde. Ainsi l'idée du bonheur terrestre est réintégrée parmi les motifs avoués de la conduite.

Jusqu'à ce que cette question apparût, notre *De Officiis* moderne ressemblait malgré tout à celui de saint Ambroise, puisque ce qu'il négligeait dans la morale chrétienne était ce que l'imitateur de Cicéron n'avait laissé qu'entrevoir; mais, avec le désaccord sur les fins mêmes de la conduite qui surgit, la conscience moderne semble rompre de plus en plus avec celle du IVe siècle. Ceux même qui continuent d'espérer dans l'au-delà ne font plus de cette espérance le motif obsédant de toutes leurs actions, ou, s'ils le font, cela leur est presque compté comme une faute. On oppose sur ce point la morale du christianisme à sa métaphysique. On établit une antinomie entre le dogme de l'immortalité personnelle et la vertu chrétienne par excellence, la charité (2). Le bien de tous, même limité à la vie présente, semble un idéal plus élevé que le bien personnel, même sans limite dans le temps. Pour ceux enfin qui voient dans l'une et l'autre recherche deux utopies qui se succèdent, celle-là du moins marque un progrès, elle est le dernier stade de l'illusion. On dit encore, en se plaçant à un autre point de vue, que la pen-

(1) A. Leroy-Beaulieu, *la Révolution et le libéralisme*, p. 202, et passim.

(2) Archimandrite Antoine, *Du rapport entre le dévouement à la chose publique et les préoccupations du salut personnel* (Voprosy filosofii i psychologii, année III, n° 12).

sée de l'immortalité opprime notre liberté et notre faculté de mériter, et l'on ajoute fièrement que la vertu n'a pas besoin de paradis. Ainsi des conceptions morales les plus hautes de notre temps descendent des objections, sinon contre la croyance chrétienne, du moins contre le rôle qu'elle a longtemps joué dans les délibérations humaines. Nous recommençons donc l'essai stoïque d'une vertu sans appui extérieur et sans espérance.

Nous prétendons nous passer de Dieu comme de la vie future. Ceux mêmes qui trouvent dans cette pensée qu'un être supérieur les voit, les soutient et les encourage, le plus doux et le plus puissant des réconforts, ceux-là même reconnaissent à la vertu le droit d'exister par elle seule, et ils éprouvent pour l'effort supplémentaire que cette indépendance suppose une nuance particulière de respect. Nous avons ainsi nos saints laïques que tous honorent. La vertu est devenue un pays neutre que tous s'entendent pour protéger, sans qu'aucune confession élève sur lui de prétentions exclusives. En d'autres termes elle est maintenant quelque chose de laïque. On conçoit une vie morale dont certaines croyances ne soient pas le support et dont les sacrements ne soient pas l'aliment. Toutes ces choses si étroitement unies dans les écrits de saint Ambroise, unies en fait encore dans tant de consciences, sont théoriquement dissociées. Morale et religion sont limitrophes, mais indépendantes. Tel problème qui a été longtemps un problème religieux, comme celui de la liberté, s'est laïcisé lui aussi, redevenant un problème philosophique. Mais de la philosophie même quelques uns veulent s'affranchir et repoussent toute tutelle dogmatique. Leur vertu est suspendue en l'air. Gardera-t-elle longtemps cet équilibre instable ?

Ces derniers dissentiments entre notre morale et celle de saint Ambroise n'ont pas trait du moins à la nature même des obligations. Nous nous sommes tenus ainsi comme aux alentours de nos devoirs, arrêtés que nous étions par des problèmes

communs à tous. Mais ces devoirs, différemment fondés dans la théorie et pratiqués dans un esprit différent, restent-ils du moins identiques dans leur matière? — Oui, sans doute, pour un grand nombre; oui surtout pour ceux qui faisaient déjà la ressemblance entre le livre de saint Ambroise et celui de Cicéron. Nous avons déjà dit qu'il y avait là dans la conscience humaine des points fixes depuis plus de deux mille ans. Pour les autres, nous serions moins affirmatifs. Quelques uns sont contestés, battus en brèche. Est-ce seulement parce qu'ils font une violence plus grande à notre nature qui résiste à coups de sophismes ? Ceux qui savent combien il est difficile d'être tout à fait sincère envers soi-même admettront volontiers que certaines doctrines morales ne soient ainsi que des prétextes, et que les hésitations de nos consciences ne fassent souvent que traduire les défaillances de notre volonté. Nous ne croyons pas toutefois que cette explication suffise à tous les cas. Il y a certaines attitudes de la conscience qui ont une telle fixité et qui sont à ce point coordonnées entre elles qu'il faut bien les considérer comme authentiques et en discuter le sens.

C'est ainsi que s'élèvent des doutes très sincères sur la valeur absolue d'un certain type de vertu dont l'humilité était le trait significatif. Déjà Descartes distinguait une humilité vertueuse et une humilité vicieuse, et parlait avec un tout autre accent de cette générosité « qui fait qu'un homme s'estime au plus haut point qu'il se peut légitimement estimer » (1). On sait que Spinoza fut plus radical (2); et à mesure que son influence s'est répandue, l'admiration des hommes a été ramenée vers la force et la conscience de la force. A vrai dire, cette admiration n'avait pas cessé d'exister, mais à côté de la morale. Spinoza a légitimé un sentiment naturel, et la conscience humaine l'a suivi, sans doute parce qu'il ne faisait qu'en prévenir l'évolution.

(1) Descartes, *Passions*, III, 153.

(2) Spinoza, *Éthique*, III, prop. lx, schol.

Nous continuons à louer et à enseigner l'humilité par habitude, mais seulement du bout des lèvres. Ainsi l'enseignement d'une vertu survit au respect réel qu'elle inspire. Du moins demandons-nous à l'humilité de ne pas nuire à d'autres sentiments qui nous sont devenus plus chers. Nous lui posons des conditions ; nous voulons bien être humbles, mais dans la mesure où notre considération n'aura pas à en souffrir. Bourdaloue recommandait aux fidèles qui l'écoutaient, il y a deux siècles, l'exemple du Christ qui n'a pas voulu se justifier (1). Non seulement nous sommes peu disposés à suivre cet exemple, — cela fut de tous les temps, — mais — ce qui est nouveau — nous nous demandons si vraiment la perfection consiste à chercher ainsi son humiliation. Se respecter au contraire, se faire respecter sont devenus des devoirs primordiaux.

De l'Angleterre nous est venu en partie ce culte de la valeur individuelle (2). Il y a ainsi des sentiments qui ont une origine géographique et qui semblent être le produit d'un climat. Mais quand ils renferment une part de vérité morale, ils se répandent en dehors même des conditions où ils sont nés, et prennent leur place définitive dans la partie immuable de la conscience. Avec les influences physiques et extérieures qui ont donné à l'homme l'habitude, puis le goût de l'effort, ont collaboré les méthodes morales introduites par la réforme. Obéissance et humilité allaient ensemble. De la doctrine du libre examen devait ressortir nécessairement pour chaque individualité un sentiment plus haut de sa valeur. Développer cette individualité, l'affranchir de toute dépendance, travailler à son perfectionnement avec une nuance d'idolâtrie deviennent par suite des modes nouveaux de l'effort moral. Tout cela est gros de conséquences même politiques, et nous en dirons quelques unes dans

(1) Bourdaloue, *Troisième sermon sur la Passion de Jésus-Christ*, Ire partie.
(2) Un curieux passage de Dickens (*David Copperfield*, trad. française, t. II, p. 142-143) confirme et illustre ce trait de psychologie anglaise.

un instant. Mais en même temps que les revendications du droit, c'est-à-dire en même temps que la notion des devoirs qu'ont les autres envers nous, apparut une notion nouvelle de nos devoirs envers nous-mêmes. Les philosophes les déduisirent, et la dignité de la personne humaine devint la formule qui les résume tous. Idéalement il est possible de concilier ce devoir presque récent avec celui de l'humilité, mais on tombera d'accord que ce n'est plus le même aspect de la vertu complète qui est présenté à l'admiration et à l'imitation des hommes, et que ce qui se concilie dans l'idéal se contredit souvent dans la réalité.

On va plus loin d'ailleurs, et on accuse l'humilité ainsi que toutes les vertus de la même famille, renoncement, sacrifice, résignation, d'avoir déprimé l'âme humaine. La vertu véritable est, dit-on, énergie et rayonnement. Elle naît de la tension de toutes les forces humaines et non de leur volontaire diminution. Dans le même esprit on distingue deux sortes de bonté, l'une passive, incapable d'agir et de réagir, l'abdication de notre être propre lui ayant fait perdre toute racine et toute sève, bonté mystique, impuissante comme tout mysticisme ; l'autre active, vraie fleur d'une âme forte, où se résument tous les dons délicats d'une personnalité pleinement épanouie et assez riche pour se répandre (1). De celle-ci sortent les actes et les œuvres. La fierté, l'ambition, tout ce qui soutient et élève l'homme enfin, lui sert de ressort, au lieu que la bonté qui commence par l'oubli de soi se perd par son excès même. Ainsi c'est pour mieux faire fructifier la bonté, cet autre nom de la charité, qu'on la débarrasse de vertus soi-disant parasites ; et on place la conscience chrétienne en face d'une antinomie qu'elle aurait longtemps abritée. Nous aurons à nous demander tout à l'heure si par là la notion de charité n'est pas entamée à son tour ; mais concluons pour le moment que nos préférences

(1) Voir Rosny, *Impérieuse bonté*. Ce romancier avait déjà indiqué la même thèse dans *Daniel Valgraive*.

même morales sont à celui qui s'affirme plutôt qu'à celui qui s'efface, à celui qui exalte en lui la nature humaine plutôt qu'à celui qui s'applique à se refaire une âme d'enfant; avouons que nous méconnaissons ce qu'il faut d'effort pour s'humilier, de grandeur pour se faire petit. Platon faisait de l'amour, c'est-à-dire de toutes les tendances généreuses de notre âme, le fils de la pauvreté et de la richesse; le christianisme le fait naître de la seule pauvreté; quelques uns de nos contemporains le feraient naître de la seule richesse. Elle seule peut être féconde.

Il résulte de tout cela que la pauvreté, au sens propre, est moins que jamais en honneur. Le plus souvent on la juge méritée; certaines fautes en sont le principe, d'autres en sont la conséquence, et peu s'en faut qu'on ne la considère elle-même comme une faute. Elle entraîne en effet toutes sortes de dépendances et se concilie difficilement avec une entière dignité. Peu à peu elle diminue et avilit. Dans une définition de l'honnête homme, donnée par Cicéron, entre cette condition essentielle qu'il faut être bien dans ses affaires (1). Nous sommes assez de l'avis de Cicéron, et ne transigeons guère sur ce chapitre. Nous appelons honorabilité cette première condition de l'honnêteté, et nous en venons presque à confondre ces deux termes. Nous avons ainsi une morale relative à l'argent qui est devenue presque toute la morale. Les économistes ont fait de l'épargne une vertu, et la vertu par excellence, quand il s'agit de pauvres gens, parce qu'elle est chez eux le signe et comme le centre de toutes les autres. On insiste sur ce qu'elle implique d'effort continu, de méthode, de privations. N'est-elle pas le sacrifice sans cesse renouvelé du présent à l'avenir, et comme l'achat en menue monnaie de plaisirs de notre sécurité et de notre indépendance? Aussi l'enseigne-t-on maintenant même aux enfants de nos écoles.

(1) Cicéron, *Pro Sextio*, 45.

Cet enseignement ne nuit-il pas à celui de la charité, et la charité n'a-t-elle pas à souffrir en somme de ce mépris de la pauvreté? Nous nous garderons bien, dans cette recherche des manifestations antichrétiennes de la conscience contemporaine, de nous laisser entraîner jusqu'à nier que la charité soit une des vertus de ce temps. Nous ne prendrons donc que pour des opinions épisodiques ces apologies de l'égoïsme qui sont aujourd'hui à la mode (1). Il faut cependant constater que de tels paradoxes ont vu le jour et rencontré le succès. Cela dénote une étrange incertitude de conscience sur un point où toute discussion eût semblé, il y a peu de temps, un blasphème. Il faut ajouter que ces paradoxes sont le développement logique d'une doctrine qui déjà les avait laissé entrevoir, la doctrine de l'évolution, qui comprend celle de la sélection et de la lutte pour la vie. Les conséquences morales d'une doctrine philosophique sont lentes à se produire et, à leur première apparition, elles provoquent souvent un mouvement de répulsion; mais la logique immanente des sentiments et des idées poursuit sûrement son œuvre, et la conscience s'habitue peu à peu à ce qu'elle avait repoussé. Ou la doctrine de l'évolution ira rejoindre les systèmes morts, ou elle évoluera elle-même et perdra en route les thèses compromettantes qui ont d'abord partagé sa fortune,. — ou nous nous habituerons à la glorification de l'égoïsme et au culte du succès, tout en continuant dans un coin de notre âme à honorer la charité. Nous savons en effet

(1) C'est Frédéric Nietzsche qui a repris récemment ce paradoxe autrefois développé par Max Stirner. M. Grant Allen s'est fait, à son tour, dans la *Fortnightly Review*, l'apôtre de ce qu'il appelle le *nouvel hédonisme*. « C'est une folie de vouloir fonder la morale sur le sacrifice, et rien n'est plus sage au contraire que de lui donner pour principe le libre développement de soi-même. Il est temps que naisse enfin parmi nous un Apôtre des Gentils qui prêche devant notre peuple la beauté et la pureté du *nouvel hédonisme*, les opposant à la laideur, à la mesquinerie, à l'influence déprimante de la morale chrétienne. »

que nos consciences admettent dans leur sein la complexité et les contradictions, et que quelque chose subsiste en elles, pieusement embaumé, de toutes les croyances du passé.

Mais quelle que doive être la conscience de demain, dès l'heure présente la charité a pris une nouvelle forme où l'amour des pauvres entre pour peu. Elle a été pratiquée longtemps sous la forme de l'aumône directe et personnelle. L'un donnait, l'autre recevait; et longtemps on a vu dans ce commerce du bienfait et de la reconnaissance une institution providentielle. Nous tendons aujourd'hui à une charité collective et anonyme qui se laisse moins duper et qui sache rendre ses dons efficaces. Toutes ces œuvres d'assistance, de sauvetage, de protection, de relèvement, qui seront un des honneurs de la fin de notre siècle, sont en outre des œuvres d'hygiène et de prévoyance sociales autant que de charité. En soulageant de la misère, nous pensons aux crimes éventuels que nous supprimons. Le mobile est moins désintéressé, mais on dit que le résultat sera meilleur. Dans la pratique d'ailleurs, cette méthode amène, comme toute autre, le contact d'individus parmi lesquels il en est qui souffrent et il en est qui compatissent, contact d'où se dégage de la charité vraie. En outre la charité qui s'est volontairement privée de la joie que ce contact procure à celui qui donne, joie dont l'humiliation de recevoir est de l'autre côté la rançon, cette charité-là s'est peut-être affranchie d'un sentiment égoïste qui s'y mêlait et qui nous trompait sur sa vraie nature par sa délicatesse même. Elle est peut-être inspirée en même temps par un respect plus grand de l'homme à qui l'aumône reçue fait une âme d'esclave et de parasite. Stuart Mill disait que la seule charité digne de ce nom était celle qui aidait les gens à s'aider eux-mêmes (1). C'est celle-là qu'on s'efforce aujourd'hui de pratiquer. — Il n'en est pas moins à noter que tous

(1) Stuart Mill, *Assujettissement des femmes*, trad. française, p. 217.

ces scrupules dont nous entourons l'exercice de la charité sont autant de restrictions aux libres mouvements du cœur, et ressemblent à ces règles de la bienfaisance données par Cicéron, et qui excitaient si fort l'indignation de Lactance. Nous discutons, nous pesons le pour et le contre, alors que nos pères prenaient leur parti d'être dupes cent fois pour une, afin de ne pas être durs une fois sur cent.

Il y a là un trait de la vertu contemporaine sous toutes ses formes. Elle veut se justifier et se démontrer. Cicéron définissait l'*officium* l'action doit on peut rendre raison (1). Pour juger de la valeur des actes, nous en revenons à cette méthode cicéronienne. Nous ne nous fions plus à un commandement, à une tradition, à un sentiment. L'esprit critique a envahi même la morale. Notre conscience est raisonneuse. Elle se trouve ainsi faire appel à toutes sortes de principes plus ou moins explicitement admis, mais qui frappent nos devoirs d'un caractère hypothétique. Telle la conformité avec nos instincts naturels ou avec une évolution présumée (2). Tel l'intérêt général et même notre intérêt particulier. Je sais qu'il en a toujours été plus ou moins ainsi, et que même un décalogue ne dédaigne pas les arguments qui lui domment raison. Je sais d'autre part, et l'occasion viendra de le redire, que de la vertu contemporaine n'a pas disparu toute spontanéité et toute foi morale. Mais elle ne recourt à cette foi que parce qu'elle ne peut faire autrement, et que la raison qui fonde les devoirs ne fonde pas le devoir. Et, en deçà de cette limite qu'elle n'a pu franchir, la raison a partout rétabli son empire. Il y a déjà plus d'un siècle de cela, et son prestige a été si grand qu'il ne peut plus que décroître. — Le culte de la science est la forme présente du

(1) Cicéron, *De off.*, I, 3.

(2) Plutôt que le respect du passé, nous aurions en effet ce respect d'un avenir que nous ne connaissons pas, et le désir d'y conformer à l'avance notre conduite.

culte de la raison. S'il le contredit en un sens, en un autre il le continue. Et ce fut l'utopie de notre temps de déduire les lois morales des lois de la nature. Cette utopie ressemble au postulat de toute la morale antique. Il ne s'agit pas tout à fait de la même science, mais c'est le même esprit intellectualiste, le même espoir de pacifier la nature humaine et de discipliner les passions par les seules forces de la pensée. Si cette utopie était réalisée, c'en serait fait de la morale chrétienne. Celle-ci s'adresse, en effet, à la volonté et au cœur, tandis que la raison et la science sont avec la nature les vieilles idoles du paganisme. Si la conduite humaine avait été placée sous leur exclusive domination, que serait-il resté de chrétien en nous? Et n'est-ce pas une preuve, entre tant d'autres, de l'éternel recommencement des systèmes, que ce rêve oublié ait pu être repris?

Dans ce moderne Traité des devoirs, sur les idées directrices duquel nous nous sommes efforcés de donner quelques indications, en disant au moins ce qu'elles ne seraient pas, deux idées au contraire reparaîtraient qui tenaient une grande place chez Cicéron, qui n'en tenaient aucune chez saint Ambroise, l'idée du droit et l'idée de l'État. Nous avons connu l'ivresse et la folie du droit. Il est possible que la plus haute démonstration du caractère sacré de la personne humaine ait été donnée par le christianisme, et qu'en ce sens notre théorie du droit vienne de lui (1), qu'elle ait du moins reçu de lui son couronnement. Mais le sentiment de l'humilité et aussi celui de la charité ont longtemps arrêté en chemin les conséquences de cette démonstration. Depuis trois siècles, au contraire, nous avons exalté l'individu jusqu'à aboutir dans l'ordre politique au suffrage universel, dans l'ordre intellectuel au romantisme et à l'esprit critique, dans l'ordre moral à l'autonomie qui est souvent l'anomie. Nous avons eu le souci de l'indépendance indivi-

(1) C'est l'idée soutenue par A. Leroy-Beaulieu, *la Papauté et la Démocratie*.

duelle jusqu'à craindre tout ce qui lie et, partis de cette crainte, nous avons désarticulé le corps social. Nous avons imaginé « un code de lois qui semble avoir été fait pour un citoyen idéal, naissant enfant trouvé, et mourant célibataire, un code qui rend tout viager, où les enfants sont un inconvénient pour le père, où toute œuvre collective et perpétuelle est interdite, où les unités morales, qui sont les vraies, sont dissoutes à chaque décès, où l'homme avisé est l'égoïste qui s'arrange pour avoir le moins de devoirs possible, où l'homme et la femme sont jetés dans l'arène de la vie aux mêmes conditions, où la propriété est conçue non comme une chose morale, mais comme l'équivalent d'une jouissance toujours appréciable en argent (1). » Ainsi peuvent se résumer nos libertés, du moins quand on ne veut voir qu'un côté des choses; et grâce à elles, ajoute M. Renan, nous avons élevé un monde de pygmées et de révoltés. Il n'est pas jusqu'à ce que nous appelons socialisme aujourd'hui qui ne soit une forme outrée de l'individualisme; car ce que le socialisme demande, c'est pour chaque individu le maximum d'être et de bien-être. Platon, qui sacrifiait l'individu à l'harmonie de l'ensemble, avait une autre façon d'être socialiste.

L'État moderne a beau n'être qu'un moyen; restant le seul être collectif en face d'individualités sans lien, il grandit par là même. Il a été le légataire universel de la commune, de la province, de la corporation, centralisant non seulement les fonctions, mais ce besoin d'attachement et d'association qui est dans le cœur de l'homme. Tant que l'idée d'Église se confondit presque avec celle de religion, les États eux-mêmes étaient comme perdus dans une communauté régie par l'amour et qui aspirait à comprendre tout le genre humain. L'Europe formait une confédération, une corporation d'États. Il pût se faire alors

(1) RENAN, *Questions contemporaines*, préface, p. III.

des œuvres collectives comme les croisades. Aujourd'hui les nations elles-mêmes sont devenues individualistes; et au dedans de chacune d'elles, mais dans notre pays surtout, la notion d'État une fois retrouvée, on remonta à ses origines romaines et on en précisa le dessin à l'aide de textes et de souvenirs. Ce fut l'œuvre des légistes, ce fut plus tard celle du plus romain de nos hommes d'État, de Napoléon (1). Notre conception de l'État a donc de bonnes raisons pour ressembler à la conception antique. Elle en est l'imitation. Mais nous sommes plus chatouilleux sur les droits de l'État que ne l'étaient les anciens, parce que nous avons fait l'expérience, qu'ils n'avaient pas faite, d'autres pouvoirs, l'un plus vaste, les autres plus petits, dont nous croyons sans cesse voir le spectre reparaître. Sous le nom plus concret de patrie enfin, l'État a été le culte de gens qui voulaient à leur foi un objet positif. Il a recueilli des adorations qui ne savaient où s'adresser. Il y a ainsi une loi de balancement de nos sentiments: ce que nous perdons d'un côté, nous le gagnons de l'autre, et dans beaucoup d'âmes la patrie a hérité de Dieu. Non seulement elle est aujourd'hui l'objet d'un devoir saint, mais, dans le désarroi de nos croyances, nous cherchons à rattacher à ce devoir ceux qui nous semblent sans attache. Jusqu'à hier, il y avait là un des points fixes de notre morale. La vieille religion de la cité obtenait seule l'unanimité parmi nous. — D'où nous conclurons encore que Cicéron, plutôt que saint Ambroise, serait l'inspirateur de quiconque voudrait nous dicter des devoirs que nous sachions entendre.

III

La conclusion qui ressort des pages précédentes nous inquiète pour des raisons qui ne sont pas seulement des raisons de sen-

(1) Voir TAINE, *la Reconstruction de la France en 1800 : l'Église.*

timent. L'histoire des idées ne va pas ainsi à reculons, et les réactions qui ne sont que des réactions sont stériles. On a abusé étrangement en morale de la théorie de l'évolution qui, en faisant croire à un perpétuel changement, diminue toutes choses, même les devoirs, et décourage tout respect. Du moins cette théorie nous apprend-elle que rien ne se perd, et nous habitue-t-elle à chercher obstinément dans le présent les traces de tout le passé. L'histoire que nous avons racontée crée contre toute éclipse durable du sentiment chrétien en nous une présomption de plus. Si la morale païenne n'a pas péri sous les alluvions chrétiennes qui la recouvraient, on doit croire que la morale chrétienne se survivrait au moins de la même façon. On a comparé en effet notre temps au ɪᴠᵉ siècle; mais entre eux il y a cette différence qu'on voit bien ce qui, au ɪᴠᵉ siècle, succédait à la morale vieillie du paganisme, qu'on ne voit point aujourd'hui la nouveauté victorieuse qui réclame sa place au soleil et dans l'histoire. C'est la morale païenne dont nous avons constaté la renaissance; or sa place est dans le passé, non dans l'avenir.

Dans l'ensemble des croyances morales que nous avons opposées à la morale chrétienne, il faut faire trois parts. En premier lieu, il a pu y avoir sur certains points une baisse de la moralité, une moindre exigence de nos consciences que nous avons prise pour un aspect nouveau de ces consciences et de la morale elle-même. En second lieu nous avons eu affaire à des sentiments très vieux et qui ont toujours coexisté, plus ou moins accusés selon les temps, avec le christianisme. Nous avons assez parlé de cette persistance de certaines acquisitions de la conscience païenne pour n'avoir plus à y revenir. Enfin nous avons peut-être opposé au christianisme certains sentiments qui sont issus de lui, et qui marquent sans doute un progrès de la conscience, mais un progrès que ses principes inspirent. Il y aurait donc des raisons de se demander si notre enquête faussée par le désir de retrouver du

Cicéron en nous n'appelle pas une contre-enquête. Nous ne nous dissimulons pas combien ce genre de dissection pratiquée sur quelque chose de vivant, nos consciences, est difficilement sincère, et combien grand est le risque de prendre nos aspirations pour des constatations. Dans des matières où c'est un devoir d'avoir un avis à soi et de le dire, il faut un effort double d'impartialité pour se contenter d'observer et de décrire. De plus, pour la même raison que nous avons mis en lumière les formes païennes de la conscience jusque chez les croyants de l'heure présente, il nous faut constater la persistance des sentiments chrétiens de préférence chez ceux qui ne croient pas. A cette condition seule notre démonstration aura quelque portée. Cette tâche heureusement est d'avance à moitié remplie. Dans les pages qui précèdent, nous avons déjà senti à plusieurs reprises comme une résistance opposée par la conscience chrétienne aux assauts du naturalisme païen. Mais, dans tout le cours de ce travail, nous avons en outre indiqué ce que saint Ambroise, c'est-à-dire le christianisme, ajoutait de définitif à la conscience humaine. Tout en soumettant à un second examen ces éléments divers de notre conscience, nous n'avons en grande partie qu'à nous relire et à nous résumer.

Il nous faut d'abord mettre à part certains états d'esprit qui, pour réels qu'ils soient, datent d'hier. Auront-ils plus de durée que ceux auxquels ils succèdent, et marquent-ils un retour sérieux à des idées un instant méconnues, ou ne sont-ils au contraire que des phénomènes de réaction passagers ? La génération qui nous suivra pourra seule trancher ce débat. Ainsi notre temps a éprouvé ce qu'on a heureusement appelé la nostalgie du divin (1). Après avoir fait l'essai loyal de la pensée positive, il a senti comme le malaise d'appétits oubliés, il a cherché, et il a cru retrouver Dieu. Et comme nous n'avons pas encore inventé de

(1) Lavisse, la *Génération de 1890*.

dieu qui ne ressemblât plus ou moins au Dieu de l'Évangile, il a suffi que ce nom fût de nouveau prononcé, pour qu'on vînt affirmer que « le christianisme était dans l'air ». Toujours est-il qu'en rentrant dans la vie morale, Dieu y a fait rentrer à sa suite les principales attitudes qui ont de tout temps caractérisé la vie morale du chrétien. La raison, déçue dans son espoir de rendre Dieu inutile, reprenait le pli de s'incliner, en même temps que la conscience au contraire longtemps opprimée par la croyance à une nature indifférente et à des fatalités inéluctables dans l'ordre social comme dans l'ordre naturel, recommençait de croire d'abord en elle-même.

Quelques symptômes concomitants atteignent une précision plus grande. Il y a un demi-siècle, la science était une religion, et cette religion était aux antipodes du christianisme ; mais elle est déjà morte. On reproche à la science ses espérances sans proportion avec ce qu'elle en a pu réaliser. Ses conquêtes pratiques sont immenses, mais elle n'a pas fait sensiblement avancer le problème qu'elle avait promis de résoudre, le seul qui nous intéresse, celui dont nous sommes l'objet. On lui reproche par suite de consumer nos vies dans de prétentieuses vanités (1), et on compare le culte que nous avons pour elle à celui qu'eurent les Romains pour la rhétorique, le moyen âge pour la scolastique, d'où on conclut qu'un jour cette science tant exaltée tombera dans l'estime des hommes au rang que dans le nôtre occupent aujourd'hui rhétorique et scolastique (2). On a contre elle d'autres griefs. Elle a diminué l'homme en le remettant à sa place dans l'ensemble des choses, et en faisant de l'humanité même la forme transitoire d'une évolution que son œuvre pré-

(1) Tolstoï, dans le *Messager du Nord*, à propos d'un discours de M. Zola et d'une lettre de M. Dumas : « Quoi ! on voudrait que je consacrasse ma vie à l'étude de l'hérédité selon M. Lombroso, ou du liquide de Koch, et à deux jours de ma mort on m'apprendra que toutes ces vérités n'étaient que des sottises ! Je ne vis cependant qu'une fois. »

(2) *Id.*

sente ne satisfait jamais. Nos pères ont honoré la science pour elle-même. Réveillés de cette superstition par ses conséquences imprévues, nous sommes en train d'en ramener l'objet au rang d'instrument et de moyen, plaçant ailleurs notre idéal et notre fin (1).

Avec la science, ces procédés annexes, l'analyse et la critique qui finissent par tout dissoudre, sont frappés de suspicion. C'est l'intelligence tout entière enfin qui est comme entraînée dans la faillite morale de la science et rabaissée au profit d'autres facultés de notre être (2). A ce point de vue, le XVII[e] et le XVIII[e] siècle, plus intellectualistes que la fin de notre XIX[e] siècle, étaient aussi plus païens. Nous en venons à trouver un sens profond à ce récit de la Bible qui fait du désir de savoir la tentation d'où tout le mal est sorti ; nous aimons que l'on croie à quelque chose, quand bien même l'objet de cette foi n'aurait rien de religieux, et nos sympathies vont aux apôtres de tout ordre. Nous nous défions au contraire de ceux qu'on appelle des « intellectuels », les taxant d'égoïsme et d'impuissance. Nous éprouvons pour les simples, pour ceux qui ne réfléchissent pas, un sentiment plus voisin de l'envie que de la pitié. Non seulement nous leur envions leur sérénité, leur foi intacte, leur vertu aux solides assises, mais nous nous demandons si dans les énergies spontanées de l'âme il n'y a pas, aussi bien que dans la réflexion, un moyen d'ariver à la vérité. Nous chassons donc la réflexion de son domaine propre et y installons à sa place l'intuition. Aux

(1) Ce ne sont pas là seulement des idées propres à un petit cénacle de Français. Elles germent dans tous les coins de l'Europe, non seulement en Russie, mais en Espagne. « Je me défie de la science, disait récemment un homme d'État de ce pays. Je me défie de la science pour la science. Si la science n'est pas bonne, c'est qu'elle n'est pas vraie... S'il y a une science qui affirme que la force prime le droit, il faut la placer au rang des fléaux, la vouer à l'éternelle malédiction. » (Discours de Castelar à la Sorbonne, *Journal des Débats*, 18 novembre 1889.)

(2) Voir Bérenger, *l'Effort*.

empiétements de la science, nous répondons par des empiétements en sens contraire. C'est l'histoire de toute réaction. Un vent de mysticisme souffle ainsi sur la pensée contemporaine.

Avec le péché de science, nous avions commis le péché du moi et de l'individuation (1), qui est une autre face du péché d'orgueil. Et, quelles que soient les réactions à venir, nous avons pris de la valeur de l'individu une conscience qui ne pourra plus être oubliée. Nous n'en assistons pas moins à un immense remords de la philosophie et de l'opinion, qui ont mis trois siècles à isoler l'individu, sous prétexte de l'émanciper. L'œuvre de M. Renan marque l'apogée de l'individualisme et le commencement de sa décadence (2). Dans cette pensée si subjective en effet a trouvé place le sentiment anxieux et ironique de l'impuissance de l'individu, et déjà nous en avons rencontré l'expression. Une autre fois, M. Renan a laissé tomber de sa bouche cette mélancolique prophétie : « Je crains que le travail du xxe siècle ne consiste à retirer du panier une foule d'excellentes idées que le xixe y avait étourdiment jetées (3). » — Ce travail est déjà commencé. Une conception nouvelle du droit apparaît à l'horizon philosophique. On remarque ce que le droit a d'artificiel et de secondaire dans nos consciences (4). On se demande si la notion de justice a été autre chose qu'un progrès provisoire, un acheminement nécessaire vers une compréhension plus haute de la seule vraie vertu, de la charité. On se demande encore si faire de la conscience individuelle le juge en dernier ressort des devoirs que la société peut exiger d'elle, ce n'est

(1) Expressions de M. Fouillée (*Revue philosophique*, 1er janvier 1894, p. 28).

(2) Voir Vogüé, *Après M. Renan* (*Revue des Deux Mondes*, 15 novembre 1892), et Séailles, *la Méthode philosophique de M. Renan* (*Revue philosophique*, 1er juillet 1894).

(3) Renan, *Réception de M. Claretie*.

(4) « Le sauvage ignore le plus souvent la justice et le droit proprement dit. Mais il est susceptible d'un mouvement de pitié. » (Guyau, *Morale sans obligation ni sanction*, p. 51.)

pas l'inviter à chicaner sur les limites de ces devoirs, et on s'efforce de réconcilier le droit avec l'amour. Nous ne faisons pas allusion seulement ici à des polémiques de tribune ou de presse. La question est posée sur le terrain moins brûlant de la discussion philosophique (1). La philosophie du droit, dont nous avons parlé ailleurs, est une philosophie d'hier ; celle de demain, par un singulier retour, semble devoir être beaucoup plus près des idées chrétiennes. Nous assistons à la revanche de la charité.

Nous assistons à d'autres revanches encore. Nous cherchons de toutes parts à reconstituer les groupes dissous, provinces, corporations, universités. Aux créations artificielles de la raison, lois et constitutions, nous opposons les lentes productions d'un passé anonyme, le sûr instinct du peuple qui seul sait donner la vie aux institutions et aux idées, souvent condamnées par les sages, qu'il adopte. En un mot, après avoir rêvé d'une société construite au cordeau par les géomètres de la politique, nous nous inclinons devant l'irrationnel et l'inconscient. De même, dans l'ordre de la théorie, nous sommes revenus de nos mépris pour ces critères impersonnels : la tradition et le consentement universel. Le sentiment de la foule nous semble, sur certaines questions au moins, pouvoir être mis en balance avec les déductions des aristocrates de la pensée, et avoir l'intuition de raisons supérieures à la raison. Une science spéciale, la sociologie, s'est donnée comme fonction de réintégrer l'individu dans le corps social et de le montrer dépendant par toutes les fibres de son être. Il n'y a pas de mot prononcé plus souvent aujourd'hui que celui de solidarité. La solidarité est un fait et elle est un devoir, ce qui est une heureuse rencontre. Nous parlerons plus loin du devoir de solidarité. Mais, que nous y donnions ou non notre consentement, nous entrons les uns dans les autres,

(1) Voir la thèse de M. Richard sur l'*Origine de l'idée du droit*, et le compte rendu qui en a été fait par M. Bernès dans la *Revue de métaphysique et de morale*.

nos volontés, nos responsabilités sont liées. Dans l'ordre moral, il n'y a plus de mien ni de tien nettement définis. Ce qui faisait dire à un ingénieux écrivain que la théorie de la réversibilité des mérites et par suite celle des indulgences valent mieux que leur réputation, et qu'elles ne sont après tout qu'une forme de communisme, le communisme des âmes (1). On pourrait dire la même chose de la doctrine du péché héréditaire. Il n'est pas jusqu'à la notion d'Église, c'est-à-dire d'association pour le bien, pour le salut, d'association entre les vivants, et d'association entre les vivants et les morts, qui ne recommence à poindre dans des esprits libres de toute attache avec l'une des Églises existantes. Quoique la vertu soit bien pour chacun de nous la tâche la plus individuelle, pour cette tâche même nous éprouvons comme un besoin d'assistance et d'union. — On voit combien nous sommes loin déjà de la pensée philosophique qui a fait la Révolution, et avec quel entrain nous remontons le courant.

De l'individualisme était née la lutte pour la vie dont la forme, dans nos sociétés civilisées, est la lutte pour l'argent. L'argent disputé par tant de mains circula avec plus de rapidité que jamais. On inventa des moyens de le faire circuler sans fatiguer les doigts qui le comptent. Les fortunes se firent et se défirent dans l'espace d'une génération. Leur caractère, de familial, devint lui aussi individuel: Trop vite acquises, et exposées à trop de risques, elles perdirent cette double dignité que donnent un passé et la certitude d'un lendemain. Aussi, en même temps que l'argent devint l'objet de convoitises plus ardentes, il cessa d'être objet de respect. Ces deux effets ne sont contraires qu'en apparence ; et ils expliquent à eux deux l'intensité croissante de l'envie à laquelle sont en butte ceux qui possèdent. Le sentiment de la légitimité d'une propriété trop instable est ébranlé. Chose curieuse, c'est depuis qu'il est permis à tous de

(1) Jules Lemaître, *Louis Veuillot.*

devenir riches qu'il paraît plus injuste de ne pas l'être; et c'est la démocratie qui pardonne le moins aux parvenus. Si l'argent règne aujourd'hui, son règne ne fait que des révoltés, et tous cherchent à cette lutte sans merci des droits et des appétits un remède, sur la nature duquel d'ailleurs il y a moins d'unanimité. Mais la faillite de la justice réduite à elle-même, et l'insurrection de la conscience contre le pouvoir de l'argent sont deux faits acquis, et ce sont deux faits chrétiens.

L'argent et la moralité nous semblent à ce point ennemis que notre conscience ne sait quel sort faire à deux prétendues vertus dont nous avons parlé plus haut : l'économie et l'épargne. Dans une Société d'économie politique, on a récemment contesté les bienfaits de l'épargne, de l'épargne dont le malthusianisme est à la fois une forme et une conséquence (1). Et c'était dans une Société d'économie politique ! Dans certains milieux, où s'élaborent les idées morales comme les autres, le travailleur qui épargne est suspect ; c'est un aspirant patron, et ses froides ambitions risquent de faire tort en lui à la franche camaraderie. Il est si difficile de pratiquer deux vertus à la fois. Nous ne nous scandalisons plus de la partialité de l'Évangile pour l'enfant prodigue. On l'a remarqué avec délicatesse, « l'homme de plaisir marque parfois une inconscience de soi, une absence de calcul, comme une exaltation qui n'est pas sans rapport avec la générosité ; c'est pourquoi un homme de plaisir offre souvent plus de prise à une direction morale que l'homme intéressé ; c'est la même étoffe qui fait parfois les grands saints et les grands pécheurs (2) ». Nous ne conclurons pas de là qu'il faille, pour mieux faire son salut, commencer par naviguer vers l'autre bord, mais peut-être ne convient-il

(1) M. Yves Guyot. (Voir *Journal des Débats*, 16 mars 1893, édition blanche.) Un journaliste à idées, M. Henry Maret, a récemment soutenu une thèse analogue.

(2) Rauh, *Revue de métaphysique et de morale*, janvier 1894, p. 68.

pas non plus, pour être sage aux yeux de Dieu, d'être trop sage aux yeux du monde.

Les idées que nous venons d'exprimer sont comme les plus récentes alluvions apportées à la conscience de ce temps. Elles ne constituent pas encore un sol ferme. Si nous n'avions pas d'autres preuves de la persistance en nous de la tradition chrétienne, notre démonstration serait bien incertaine et bien flottante. Cherchons donc autour de nous un christianisme qui soit de moins fraîche date, et que l'on ne puisse prendre pour une mode. A vrai dire, entre tous les sentiments que nous respirons, nous n'avons que l'embarras du choix pour y découvrir les lointains effets de l'Évangile. Nous vivons dans une atmosphère chrétienne sans y prendre garde. C'est parce que nos âmes en sont imprégnées que nous sommes plus frappés par les éléments discordants qui ont pénétré en elles, oublieux de ceux qui forment leur ordinaire substance. Déjà nous avons vu dans l'observation inquiète de soi-même, dans le scrupule, dans le commerce spirituel avec Dieu, des formes de la vie morale originaires du christianisme qui se sont propagées, diversifiées, au point que nous ne pouvons dire quels sont ceux de nos sentiments qui seraient ce qu'ils sont, si nos pères n'avaient eu l'habitude de l'examen de conscience et n'avaient pratiqué la confession. Déjà nous avons signalé dans l'exquise idéalité qu'a revêtue un sentiment profane entre tous, le sentiment de l'amour, une conséquence inattendue de la prédication chrétienne. Notre âme a tellement pris le pli religieux qu'elle porte partout, et jusque dans l'amour encore, sa vocation pour le sacrifice et son besoin d'infini. Ce besoin d'infini, l'antiquité plus sage ne l'a pas éprouvé au même degré. Elle n'a pas connu nos tourments et nos désespérances. Son idéal était plus borné. La nature et l'expérience présente, ou sa pâle reproduction dans une éternité peu enviable, le contenaient tout entier. Le christianisme a donné à l'humanité le pressentiment et le désir de

joies plus hautes, et les béatitudes rêvées lui ont désappris les modestes plaisirs d'ici-bas. Tant qu'une foi robuste nous fit attendre avec sérénité la réalisation de ces rêves, la vie présente en reçut un reflet qui l'illumina sans la troubler. Mais il est arrivé que nous avons ramené sur la terre des ambitions qu'elle ne pouvait porter, et avons demandé à nos puissances d'aimer et de sentir au delà de leurs forces humaines ; de telle sorte que cette disproportion entre notre désir et la réalité a sa double cause dans notre foi et dans l'oubli que nous en avons fait. Le sentiment qu'elle détermine en nous est donc un sentiment issu du christianisme, sinon un sentiment chrétien.

On pourrait dire la même chose de beaucoup de nos sentiments modernes. Nous ne pouvons plus être païens comme on l'était avant le christianisme. L'idéal entrevu nous hantera longtemps encore, même si nous en détournons notre pensée, comme d'un rêve dont nous sommes éveillés. De plus, telles de nos idées que nous avons données pour païennes ont une origine au moins complexe ; et un examen plus attentif y verrait même la tardive éclosion de germes chrétiens. C'est le christianisme, nous l'avons dit, qui a affranchi la personne humaine des lois naturelles et a donné de son inviolabilité les raisons les plus hautes. L'idée du droit, toute juridique avant lui, est religieuse après lui. — L'idée du progrès, à son tour, n'est pas nécessairement une hypothèse irréligieuse et sensualiste, comme essaye de le démontrer M. Guyau dans son livre sur *Épicure*. On démontrerait plus aisément qu'elle implique la foi dans la Providence, un des dogmes fondamentaux du christianisme. — L'amour de l'enfance, si notre naturalisme s'y épanouit, est en un autre sens un hommage rendu à la simplicité, à la faiblesse et à la pureté. — Mais parmi les sentiments constitutifs de notre conscience moderne, aucun n'a une origine plus nettement chrétienne que la tolérance, quoique ce sentiment ait été oublié par ceux-là mêmes qui l'avaient inventé. Ce sont les chrétiens, en

effet, qui ont les premiers émancipé la conscience du pouvoir civil, en faisant de la religion une affaire d'âme, et dont la foi plutôt que le culte est l'essence. La tolérance est chrétienne à un autre titre, puisqu'elle procède de la bienveillance, puisqu'elle est une des formes de la charité, la charité de l'intelligence. Tel est en effet le nom qu'hier justement on lui donnait (1).

Et tous ces sentiments, et bien d'autres de même ordre, ont trouvé place dans notre littérature et l'ont renouvelée par le dedans. Jusque sous des formes antiques nous mettons des pensers nouveaux. Mais certaines formes aussi sont nouvelles, et indirectement issues, nous l'avons montré, des modes de la pensée religieuse. Il semble même que ce christianisme littéraire aille s'accentuant ; car notre art moderne vit d'idées, et ce n'est plus seulement dans les sermons qu'il faut aujourd'hui chercher la morale. Or ces idées sont chrétiennes pour la plupart. — Le christianisme n'est pas seulement entré dans la littérature, il est entré dans les lois et dans les faits. Il n'y a plus d'esclaves parmi nous. Les femmes sont dans la famille les égales de leurs maris ; au dehors elles vivent dans une atmosphère de tendre respect. Et de cette participation de la femme à la vie intellectuelle et morale, la pensée humaine, l'art, la vie sociale ont subi la douce influence. C'est la civilisation chrétienne qui a porté ces fruits. C'est sur elle aussi qu'ont poussé toutes nos libertés. Une fois que l'âme s'est trouvée affranchie, a écrit un historien (2), le plus difficile était fait, et la liberté est devenue possible dans l'ordre social. Notre démocratie enfin est le régime le plus évangélique sous lequel une société ait jamais vécu, et ce caractère s'affirme à mesure que démocratie ne signifie plus seulement égalité illusoire et théorique, mais protection des faibles, mais effort continu pour supprimer de la souffrance et pour élever ceux qui sont en bas.

(1) Jules Lemaître, *Discours à l'Association des étudiants*, 1894.
(2) Fustel de Coulanges, *la Cité antique*, p. 479.

Pour achever l'étude de ce christianisme diffus et latent, disons que toutes les philosophies modernes sont chrétiennes de quelque façon. Nous ne voulons pas parler seulement du monothéisme auquel la philosophie de l'Occident semblait ne pouvoir arriver par ses seules forces, ni du spiritualisme contemporain, qui n'est qu'un christianisme sans le Christ et tout ce que sa présence ajoute. Mais d'autres théories, même moins bien vues des croyants, nous semblent avoir développé quelques principes chrétiens longtemps stériles pour la philosophie. Car le christianisme ayant adopté trop facilement des philosophies toutes faites : stoïcisme, platonisme ou aristotélisme, c'est lorsqu'il eut successivement épuisé ce qui restait de vitalité à chacune d'elles qu'il vit sortir de lui-même plus de philosophie propre qu'il n'en croyait contenir. Donnons de cette fécondité imprévue quelques exemples. La conduite humaine était chose trop simple et trop claire pour les anciens. Le plus grand d'entre eux, Aristote, n'a-t-il pas mis nos actes en syllogismes? Les doctrines de la grâce et du péché introduisirent dans la psychologie une salutaire obscurité. Bien des doctrines contemporaines les continuent dans cette fonction, qui en sont plus ou moins directement issues. On peut avec plus de certitude découvrir, dans les limites imposées à notre faculté de connaître, une des formes tardivement aperçues de ce même dogme du péché. On peut même se demander comment une théorie optimiste de la connaissance a pu rester si longtemps associée à l'idée d'une nature déchue. Les doctrines contemporaines font preuve en tout cas d'une modestie intellectuelle qui nous semble plus chrétienne que toute autre attitude de l'esprit (1). C'est un lien plus étroit encore qui rattache au dogme de la création la théorie de la liberté divine. Avant le christianisme la nécessité est au cœur des choses. Les absolus des anciens philosophes

(1) Cf. Lévy-Bruhl, *Jacobi*, p. xvii.

sont des noms divers du destin. Seul le christianisme affranchit Dieu. Il fallait en effet qu'il fût créateur pour qu'il fût libre (1). — Voici enfin une philosophie dont toute la pensée de ce siècle est pleine, la philosophie de Kant. On a pu appeler Kant le dernier des Pères de l'Église: Il serait intéressant de montrer tout ce qui, dans sa doctrine, justifie cette appellation. Mais cette démonstration ferait en partie double emploi avec celle qui va suivre. Nous avons hâte en effet de quitter la philosophie, la politique ou la littérature de notre temps pour nous borner à sa morale. Or, sur les points essentiels, cette morale est à la fois kantienne et chrétienne. — Et répétons ici que l'unanimité que nous allons nous efforcer de constater sur ces quelques points doit comprendre croyants et incroyants.

Les uns et les autres mettent la moralité au-dessus de tout le reste, et n'oseraient l'avouer, s'ils ne le faisaient pas. Tel est le premier article de notre credo moral. Beauté et science sont subordonnées. Et comparées à la vertu, toutes les grandeurs d'ici-bas cessent de compter. « Devant l'humble bourgeois en qui je vois l'honnêteté du caractère portée à un degré que je ne vois pas en moi-même, mon esprit s'incline, que je le veuille ou non, et si haut que je porte la tête pour lui faire remarquer la supériorité de mon rang (2) ». C'est le christianisme, nous l'avons dit ailleurs, qui a ainsi mis à part, qui a exalté les qualités du cœur, et la vertu toute nue. De là, entre les morales chrétiennes et les morales antiques, un dissentiment plutôt sous-entendu qu'exprimé sur la valeur même de leur objet. Devoir ne traduit pas *officium*, mais a un sens à la fois plus restreint et plus élevé. Sous le mot latin bien des choses sont confondues que nous ne confondons plus.

Au fur et à mesure que le devoir monte dans notre pensée, il est plus étroitement lié aux problèmes ultimes dont l'homme

(1) Cf. Liard, *Descartes*, p. 192.
(2) Kant, *Critique de la raison pratique*, trad. Barni, p. 252.

et le monde sont l'objet et l'enjeu. Il pouvait convenir à une morale placée moins haut de demeurer comme à l'abri des vents, indépendante des religions et des systèmes. La morale du temps présent subit tous les contre-coups ; elle expie la prééminence que nous lui accordons par les inconnues auxquelles nous l'associons. Il y a maintenant un problème moral qui n'est qu'une face du problème philosophique et religieux. Sans doute les obligations de détail ne sont pas atteintes par la variabilité des systèmes, et nous avons pu dire que tous s'entendaient pour protéger la morale. Mais, outre que cette protection est plus ou moins efficace, elle imprime à la conduite une orientation vers des fins qui peuvent différer. D'autre part, de ce commerce avec l'idée de notre destination, et de la destination du monde dont la nôtre est solidaire, notre pensée morale retire un caractère de grandeur et notre vie un intérêt que les événements contingents seraient impuissants à leur donner. Or c'est le christianisme qui a scellé à de telles profondeurs dans l'âme humaine l'union de la morale et de la religion, que cette union a survécu aux formes diverses que la religion et la morale elle-même ont revêtues.

Ce n'est pas assez dire. La morale, à force de se confondre avec la religion, a gardé d'une religion l'accent et le mode d'action sur les âmes. Ayant renoncé à s'appuyer sur la science, elle fait appel en nous à la foi, c'est-à-dire qu'elle sollicite une adhésion d'un caractère plus personnel, plus intime que celle dont les vérités démontrées sont l'objet. Tel est l'heureux effet des mystères qu'elle enferme et, comme toute religion, elle nous tient attachés par son incertitude même. Puis de ce point de départ, la croyance au bien lui-même, la foi rayonne dans un grand nombre d'esprits et éclaire des problèmes pour lesquels nous n'avons pas d'autre lumière. — Le sentiment de l'obligation est au même titre un vestige de christianisme dans nos âmes.

Schopenhauer a raison quand il appelle l'impératif catégorique de Kant « un reste du Décalogue, » ce qui, d'ailleurs, à notre sens, n'en infirme aucunement la valeur (1). Nous obéissons donc au devoir comme à un dieu, et il y a de la piété dans cette obéissance. — L'idée de risque, qu'on a essayé de substituer à celle d'obligation, a la même origine chrétienne, et Pascal en avait déjà fait dans son pari l'usage que l'on sait. Si nous admirons dans Platon cette idée une fois exprimée d'un beau risque à courir, c'est que nous admirons de préférence chez les anciens les pressentiments de nos idées à nous. Mais la morale antique a d'ordinaire le goût de la sécurité, et prétend asseoir la conduite sur une connaissance certaine. C'est la vertu chrétienne qui prend appui sur une hypothèse. — Grâce à cette même hypothèse, le christianisme a introduit dans les consciences les notions de sacrifice, d'oubli au moins momentané de soi-même, qui y sont restées, qui y ont grandi jusqu'à s'affranchir progressivement de tout calcul. A mesure que notre pensée s'élève et retrouve ces notions, elle se rapproche donc d'une tradition qu'elle n'a pas oubliée; et notre morale, du moins dans ses parties les plus hautes, n'est qu'un christianisme laïcisé.

A des obligations qui se présentent ainsi, une seule réponse de l'âme convient, faite d'audace naïve dans l'accomplissement de ce qu'on croit le bien, d'effort intime, de soumission, de foi. On l'appelle, d'un nom très simple et très beau, la bonne volonté. Le christianisme, rompant avec les morales intellectualistes de l'antiquité, avait le premier promis la paix de Dieu aux âmes qui n'y ont point d'autre titre. Du même coup, il substituait à une vertu aristocratique qui demande de l'étude, de l'initiation, une vertu accessible à tous. C'est l'égalité fondamentale qu'il proclamait par là, l'égalité dans le mérite. S'il y a quelque privilège, il est pour ceux qui ne se sont point

(1) Voir, Secrétan, *Principe de la morale*, p. 59, un développement que ce n'est pas ici le lieu de reproduire.

sophistiqué l'âme par trop de raisonnements et trop d'intérêts, qui du moins ont su garder la simplicité du cœur. Et voilà que notre philosophie, après bien des détours, en revient à découvrir au fond de toute vertu cet élément constitutif, la bonne volonté. Tel sera en effet le trait commun des morales de ce siècle, chrétiennes sur ce point souvent malgré elles. La conscience publique est ici d'accord avec la philosophie, indulgente au criminel de bonne foi, et ingénieuse à découvrir les marques de cette bonne foi. Si bien que la doctrine de la bonne volonté aboutit à ne point juger, ou à pardonner. Mais n'anticipons point sur ces conséquences pacificatrices et fraternelles d'un christianisme mieux compris aujourd'hui que jamais. La même doctrine, de la morale, a retenti sur la philosophie entière et a mis au premier rang dans l'explication des choses les puissances d'aimer et de vouloir, de préférence à l'intelligence dégradée de son antique suprématie. De même enfin que notre philosophie a consisté à retrouver une vieille et simple vérité, notre effort individuel doit consister à nous refaire « peuple », et à restaurer dans nos âmes troublées la pureté des intentions.

Ce n'est pas chose facile, du moins pour les êtres supérieurs qui expient ainsi leur supériorité. Mais tandis que l'éducation morale consistait surtout, pour un Socrate, dans la connaissance de nos devoirs, elle est maintenant plus vraiment morale, c'est-à-dire qu'elle porte sur la volonté elle-même, sur la conscience. Or la vie de la conscience, dès qu'on entend par là autre chose qu'une banale honnêteté, ne se crée pas sans effort, sans lutte, sans une sorte de martyre intérieur de nous-mêmes. Elle suppose une conversion de tout notre être. Elle suppose ensuite, pour être entretenue en nous, tout un régime d'âme où les chrétiens sont passés maîtres, au point de faire dire à un contemporain (1) « que le merveilleux chrétien, c'est

(1) M. Faguet.

une âme chrétienne. » Mais pour cette raison on s'est longtemps défié de ce régime qui semblait entaché de trop de religiosité. On est bien forcé d'y revenir, sauf à le séculariser autant que possible. Avouerons-nous qu'on n'y réussit pas tout à fait, et que le souci des choses de l'âme a de tout temps prédisposé à la sympathie pour la pensée religieuse? A force de regarder au dedans de nous, nous finissons toujours par y découvrir Dieu (1). Parmi les meilleurs il en est même qui retrouvent, par le libre développement de leur pensée morale, les vertus chrétiennes les plus contestées, les vertus ascétiques. Des jeunes gens osent dire du bien de la chasteté. L'impitoyable logicien qui, du haut d'une des plus grandes gloires littéraires de ce siècle, s'est donné à tâche de troubler la somnolence de nos consciences, fait de la mortification l'apprentissage indispensable de la charité (2). Tolstoï ne jeûne pas pour l'amour de Dieu, mais pour l'amour de ses semblables. Il jeûne tout de même, et peut-être avait-on mis quelque inconsciente malice à ne voir dans le jeûne qu'une pratique religieuse pour s'en affranchir avec moins de remords. S'il en est ainsi, nous aurions affaire à une de ces vertus dont la disparition marque, comme nous l'avons dit plus haut, moins une orientation nouvelle qu'une baisse de la moralité.

Admettons toutefois que nous soyons là en face d'un problème que les consciences individuelles tranchent selon leurs tendances, ou selon des traditions qu'elles prennent pour des raisons. Nous retrouverons des certitudes et cette unanimité en quête de

(1) L'évolution des idées morales de tel romancier contemporain, P. Bourget par exemple, est une vérification de la loi que nous formulons.

(2) Tolstoï, Préface à la traduction russe de *The Ethics of Diet*, de Havard Williams. Il pose en principe, que pour réellement aimer les autres, il faut apprendre à ne pas s'aimer en fait. D'où la nécessité de l'abstinence. Mais l'abstinence doit s'en prendre aux passions les plus simples, avant de s'en prendre aux plus compliquées. La vertu initiale sera donc la sobriété dans la nourriture, le jeûne.

[illegible] employer des [illegible] matière de notre [illegible] entendent, qui sert [illegible] constater à l'ins[illegible] toute la loi.

[illegible] missionnaires de ce siècle, [illegible] missionnaire chrétienne, se [illegible] commune. Des for[illegible] la trace d'une [illegible] qu'il y a d'éternel [illegible] toujours la charité. Dans la [illegible] réussissant [illegible] à lui. Le [illegible] morale n'avait pas [illegible] seule, depuis [illegible] les uns les autres.

[illegible] se substituerait [illegible] la charité, la solidarité. On se lasse [illegible] changement [illegible] Il faut avouer [illegible] Solidarité [illegible] choses [illegible] vertu avec une [illegible] et ce n'est plus la charité, mais ce n'est plus même une vertu; — ou nous [illegible] un degré supérieur de cette charité. Car le sentiment de la solidarité des misères et des fautes humaines [illegible] orgueil et [illegible] homme à l'homme la di[illegible] En outre, comme

[illegible] Revue des Deux Mondes [illegible]

nous prenons notre part de ce qui n'est pas proprement nôtre, nous faisons la part d'autrui dans nos joies, dans nos succès, et nous pénétrons l'âme de reconnaissance pour ces collaborateurs inconnus qui n'ont qu'en nous leur récompense. Nous nous sentons enfin, ainsi que le voulait saint Paul (1), comme les membres d'un même corps, et ne croyons plus faire un acte méritoire quand la souffrance d'autrui retentit en nous. La solidarité ainsi entendue est une charité dont a disparu toute idée de condescendance. Ajoutons que la philosophie que ce mot implique vient à l'appui de la règle de vie qu'il exprime. La solidarité nous affranchit plus pleinement du moi dans la pratique, après en avoir dans la théorie rendu plus lâche la notion. L'ardente communion à laquelle on nous convie ne fait plus qu'achever l'œuvre de la nature.

D'autres théories philosophiques ont apporté à la doctrine de la charité leur utile contribution. La notion plus exacte de la valeur de l'individu a rehaussé le prix de l'amour. « Si celui qui aime n'était qu'un fantôme d'être, que donnerait-il, n'étant rien, en se donnant lui-même? Et si celui qu'on aime n'est à son tour qu'un semblant d'être, que peut-on aimer en lui (2)? » De même un sentiment plus vif de ce qu'il y a de dignité humaine dans le pauvre même est en train, nous l'avons vu, de transformer l'aumône, en l'affranchissant de toute tutelle offensante et en la rendant plus fraternelle. C'est là, nous l'avons déjà laissé entendre, sous l'apparence d'une décadence, un progrès de la charité. Ainsi nous comprenons de mieux en mieux la maxime évangélique au delà de laquelle il n'y a pas de progrès possible selon Saint-Simon, et nous en développons le riche contenu.

Nous ne nous contentons point de refaire la théorie de la

(1) I *Cor.*, XII, 17.

(2) Ollé-Laprune, *Discours à la distribution des prix du collège Stanislas*, 1893.

charité, nous l'avons restaurée elle-même dans nos cœurs; du moins notre ferveur a-t-elle redoublé dans ce siècle. Pour plusieurs raisons dont nous avons dit quelques-unes, les siècles précédents ont pris en patience les misères sociales. Malebranche. dans un chapitre de son *Traité de morale*, recommande de s'en remettre à la sagesse des rois du soin de corriger les abus, et surtout de compter sur les réparations à venir (1). Nous sommes moins patients aujourd'hui, non seulement pour nos propres maux, mais pour les maux d'autrui. Un cri de justice blessée emplit l'air autour de nous. Et ce ne sont pas seulement ceux en qui elle saigne qui l'ont poussé ; mais il y a de la pitié vraie et du désintéressement dans l'atmosphère chargée d'orage que nous respirons. Diminuer la souffrance n'est plus seulement en outre l'occupation pieuse de quelques bonnes âmes, c'est le souci de tous. Philosophes, poètes, hommes politiques, ou simples hommes de bien, chacun est sollicité par le même problème et en poursuit à sa manière la solution. Si les prophètes d'Israël revenaient parmi nous, ils y entendraient comme un lointain écho de leurs plaintes d'autrefois. Et ils s'étonneraient peut-être que ce soit toujours à recommencer. En quoi ils seraient injustes; car nous sommes sensibles à des misères et à des oppressions qui leur auraient paru bénignes. Nos Achab à nous ont moins de férocité, mais notre appétit de justice croît au fur et à mesure qu'il se satisfait. L'égalité des droits a longtemps brillé devant nous comme un idéal qu'on n'atteindrait jamais. Nous éprouvons maintenant combien c'est une petite chose qu'un idéal réalisé, et nous cherchons quelque lueur nouvelle qui guide nos aspirations et nos réformes.

Non seulement la charité est sur nos lèvres, elle est dans nos actes, elle entre dans nos lois. Nous avons déjà fait allusion

(1) Malebranche, *Traité de morale*, II, 9.

aux œuvres qui surgissent et que nous nous efforçons de faire aussi nombreuses et aussi diverses que les formes de la misère. La loi, qui jusqu'ici n'était que l'expression du droit, suit l'évolution de cette idée même et se fait la protectrice de ceux qui ne peuvent se protéger, en même temps qu'elle devient plus pitoyable pour ceux qui ont failli. Le droit romain est sur le point de reculer dans nos codes devant l'Évangile. Mais nous avons émis la crainte que la part du cœur ne soit diminuée par là même, et que cette lutte organisée contre la misère ne prive chacun de nous du doux devoir de faire le bien. Cette crainte est vaine. Il y aura toujours des pauvres parmi nous. La pauvreté, en effet, a des causes éternelles au fond même des natures individuelles, des causes plus psychologiques que sociales. Puis nos pauvres deviendraient-ils moins pauvres, qu'importe à la charité, si le poids de cette misère moindre est toujours le même? Les âmes auront donc toujours affaire aux âmes, et la poussée de l'esprit public aura porté de plus en plus les meilleures vers cet emploi de leurs énergies.

Enfin, il est temps de le dire, la pauvreté n'est pas le seul des maux auxquels la charité s'adresse, et ce qui donne aux idées sociales de ce temps une portée plus haute, c'est qu'elles ne sont pas un phénomène isolé, mais l'un des courants dans lesquels se déverse une sympathie vraiment élargie. L'homme est devenu en effet plus cher à l'homme. La doctrine de la lutte pour la vie, où notre temps avait trouvé des excuses, lui a ensuite laissé comme un remords. Les déceptions métaphysiques nous ont encore rapprochés les uns des autres, comme dans une commune misère. Puis la souffrance a été promue objet de culte, et de l'obsession mystique qu'elle nous cause naît un sentiment plus attendri de fraternité. Nous éprouvons, à penser que nos jouissances sont faites de la peine d'autrui, un scrupule qui leur donne un goût d'amertume. Nous ne savons plus jouir. De même nous ne savons plus mépriser ; nous ne

savons plus haïr. Quand nous sommes ennemis, nous le sommes sans conviction, et l'emportement de la lutte jamais ne lui survit. Mais le vainqueur trouve dans son triomphe même une tristesse autrefois inconnue et ressent, avec de la pitié pour le vaincu, comme une honte de sa propre victoire. Nous voilà bien loin des sentiments moraux d'Homère, ce chantre des épiques vengeances. Et c'est pourquoi un illustre contemporain (1), se faisant prophète, prédit l'avènement définitif, sur la ruine de toutes nos expériences morales, de la loi de charité, et voit déjà l'humanité prête à se laisser envahir par la « folie de l'amour ».

Nous n'avons pas besoin d'ailleurs de recourir aux prophéties ou à des analyses qui ne soient que subjectives. De l'Évangile se déduisent sous nos yeux des conséquences que des siècles plus orthodoxes auraient repoussées. Comme les individus, les peuples ne savent plus haïr, et la fraternité des nations apparaît comme un idéal de moins en moins déraisonnable. Nos conquêtes, même coloniales, ont aujourd'hui besoin d'excuses. Dans les rapports d'individu à individu, l'ombre même d'une servitude nous offense. De là la crise de la domesticité, du salariat, ces esclavages combien atténués! crise douloureuse, mais à l'issue bienfaisante de laquelle il faut croire. La loi inconnue du pardon force, quoique timidement, l'entrée de nos consciences; et ce qu'on eût taxé hier de lâcheté et de faiblesse apparaît maintenant comme la suprême sagesse et la plus douce vertu. Des romanciers nous montrent les offenses les plus sensibles à l'honneur trouvant grâce devant le sentiment d'universelle commisération où nos propres douleurs se perdent, et notre pitié emportant notre colère (2). Enfin on a osé de notre temps renouveler le paradoxe évangélique sur la toute-puissance

(1) ALEX. DUMAS.

(2) Voir DOUMIC, *La théorie du pardon dans le roman contemporain* (*Revue des Deux Mondes*, 15 février 1894).

de la douceur. On a osé, contre tous nos sentiments naturels, contre d'évidentes nécessités sociales, soutenir qu'il ne faut pas résister au méchant.

Nous venons de citer des romans. De tous les sentiments chrétiens qui sont devenus, comme nous l'avons dit, matière littéraire, la charité est en effet celui qui a le plus enrichi et le plus profondément renouvelé l'art de notre temps. Tandis que la littérature laïque du XVII[e] siècle a, sauf de rares accents, toute l'indifférence de l'art antique, on peut dire de la littérature de ce siècle qu'elle est la littérature de la souffrance humaine. Le romantisme mêlait quelque orgueil individuel même à la tendresse et à la pitié. Il y a dans l'émotion des œuvres contemporaines plus de sincérité et d'humilité. Et ce que nous attendons de chacune d'elles, c'est qu'elle nous apporte une raison d'aimer qui n'ait pas encore été apportée. Entre toutes les littératures chrétiennes, c'est la littérature de notre époque impie qui a le plus ardemment paraphrasé les paroles sorties de la bouche du Christ, et peut-être pour cette raison lui doit-on beaucoup pardonner.

Mais n'avions-nous point promis, pour cette fin de chapitre, de nous borner à noter des formes incontestées de la conscience? Malgré nous des manifestations récentes, et d'un lendemain moins assuré, nous ont attiré. C'est qu'il ne suffit pas de dire que quelque christianisme survit en nous. Malgré l'apparence, nous sommes en quelques points plus chrétiens que nos pères (1), et il fallait redescendre jusqu'à l'heure présente pour suivre ces progrès inattendus de l'esprit de charité. Dans une belle page des *Mémoires d'outre-tombe*, Chateaubriand suppose qu'il ait à refaire le *Génie du christianisme*, et il déclare qu'au lieu de rappeler les bienfaits et les institutions du passé, il montrerait que le christianisme est la pensée de l'avenir et de la liberté, la pensée

(1) M. de Brémond d'Ars a amplement développé la même thèse, *La vertu morale et sociale du christianisme*.

rédemptrice qui fonde l'égalité sociale. Il ajoute qu'il tâcherait de « deviner la distance où nous sommes encore de l'accomplissement total de l'Évangile, en supputant le nombre des maux détruits et des améliorations opérées dans les dix-huit siècles écoulés de ce côté-ci de la croix ». Chateaubriand a raison. L'œuvre de l'Évangile n'est pas achevée, si elle doit s'achever un jour, et sa fécondité n'est pas épuisée (1).

Ce qui dans l'ancienne foi est le plus ébranlé, c'est, semble-t-il, ce qui y avait été ajouté à la date relativement la plus récente. Nous avons éprouvé l'insuffisance et comme l'égoïsme de ce christianisme du moyen âge, celui dont l'*Imitation* est la plus parfaite expression, qui ne s'occupe que de l'individu et point de la société. Nous avons rétrogradé jusqu'à l'Évangile qui, lui au contraire, pousse à l'action et à tout ce qui rapproche les hommes. C'est notre siècle qui a accompli ce mouvement de nouvelle réforme et ce retour vers l'essence même de la foi (2). On a cru remarquer que, sur bien des points, la sève romaine tarissait dans nos institutions et dans nos mœurs (3). En religion, à coup sûr, nous sommes moins Romains, c'est-à-dire moins soucieux de mettre les croyances en formules et d'enfermer ces formules dans un code, moins hantés par cet idéal d'ordre et de discipline, la légion, qui, depuis la lettre de Clément aux Corinthiens, a pesé sur l'Église. Mais nous sommes aussi moins séduits par la métaphysique des Grecs. Il y a des subtilités qui nous paraissent presque inconvenantes quand elles se rapportent à Dieu. La théorie de l'inconnaissable a tempéré

(1) « L'Évangile est dans l'avenir bien plutôt que dans le passé. Et plus on fixe son attention sur ce sujet, moins on peut s'empêcher de constater une grande affinité entre cet Évangile oublié et les meilleures aspirations de l'esprit moderne. » (WAGNER, *Jeunesse*, p. 397.)

(2) Voir article de Brunetière sur *Lamennais* (*Revue des Deux Mondes*, 1er février 1893).

(3) VOGUÉ, *Le dernier livre de M. Taine* (*Revue des Deux Mondes*, 1er avril 1894).

notre ardeur de comprendre et de mesurer l'objet de notre foi. Nous sommes donc plus près de la pensée de saint Ambroise telle que le traité *Des Devoirs* l'exprime, pensée toute morale et où la charité occupe la première place, que de celle de la plupart de ses prédécesseurs et de ses contemporains. Ce que nous retenons du christianisme, c'est ce que, selon la remarque de Stuart Mill (1), un disciple ne pouvait ajouter et interpoler, c'est l'enseignement du Christ. « Paix aux hommes de bonne volonté » ; « aimez-vous les uns les autres, » sont, nous l'avons démontré, les paroles qui résumeraient avec la plus exacte concision l'état actuel de nos croyances morales. Cela suffit pour qu'à la question que nous nous étions posée, à savoir si ces croyances sont chrétiennes, nous répondions : oui.

Nous sommes païens et nous sommes chrétiens, voilà donc les deux conclusions contradictoires auxquelles nous avons abouti. Spencer nous représente deux religions se disputant l'humanité, la religion de la haine, et la religion de l'amour. Celle-ci a son évangile dans l'Évangile, celle-là dans les épopées et dans les histoires des Grecs et des Latins. L'humanité primitive n'avait qu'une religion ; l'humanité du lointain avenir, elle aussi, n'en aura qu'une. Nous en avons deux, parce que nous sommes placés à mi-chemin dans le cours de la civilisation. Du christianisme seul viendrait ainsi toute vertu et tout progrès (2). Nous n'avons pas à redire combien cette façon de présenter les choses serait injuste pour l'antiquité. On ne s'attendait pas à voir Spencer reprendre les thèses de Tertullien. Mais il reste vrai que deux morales, qui ne se confondent pas toujours, se partagent notre conscience, et que la pensée moderne a deux origines vers lesquelles elle incline tour à tour comme vers ses deux pôles. Nous avons vu, en effet, combien une conscience est loin d'être un système. Le traité *Des Devoirs* de saint Ambroise nous a fait

(1) *Essais sur la religion*, trad. française, p. 238.

(2) Spencer, *Science sociale*, ch. viii.

assister à un compromis sur lequel l'humanité a longtemps vécu. A l'heure présente, malgré le sentiment plus net et plus douloureux de certaines contradictions que d'ailleurs nous avons plutôt exagérées, ce compromis n'est pas dénoncé, et nous vivons encore sur ce legs de deux traditions superposées. Il reste vrai en outre que chaque pas fait en avant par l'humanité, après d'inévitables oscillations, est fait, comme l'indique Spencer, dans le sens de la religion d'amour, c'est-à-dire de la plus récente de ces deux traditions, de celle qui a trouvé dans l'Évangile son expression immortelle.

Vu et lu,

en Sorbonne, le 9 juillet 1894,

par le Doyen de la Faculté des Lettres de Paris,

A. HIMLY.

Vu et permis d'imprimer,

Le Vice-Recteur de l'Académie de Paris,

GRÉARD.

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE V

LES DEUX TRAITÉS « DES DEVOIRS »

CHAPITRE VI

LES DEUX TRAITÉS « DES DEVOIRS » (*suite*).

CHAPITRE VII

LA MORALE DE SAINT AMBROISE D'APRÈS SES AUTRES ÉCRITS

CHAPITRE VIII

LES CONTEMPORAINS DE SAINT AMBROISE

1446-94. — Corbeil. Imprimerie Éd. Crété.